Der Begriff der Mystik in Baron Friedrich von Hügels Werk „The Mystical Element of Religion"

Darlegung und Kritik

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

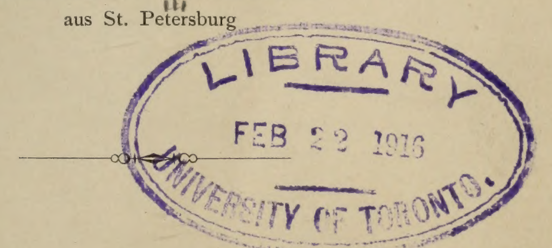
der

Universität Jena

vorgelegt von

Cornelia Zielinski

aus St. Petersburg



Druck von Ant. Kämpfe in Jena

1913

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Prof. Dr. Eucken.

Jena, den 23. Juli 1913.

Prof. Dr. Bauch,
d. Zt. Dekan.

Inhaltsübersicht.



Einleitung.

Als sich gegen das Ende des Altertums die Kluft zwischen Mensch und Welt auftat, als die Vereinigung, die so eng und sicher schien, daß die Riesen der griechischen Philosophie darauf ihre Systeme hatten bauen können, zusammenbrach, und der Mensch nun isoliert dastand, da kam der letzte Riese der griechischen Gedankenwelt von Osten daher, der große Baumeister Plotin schlug die Brücke über die gähnende Kluft und ging den Weg voran, auf dem nur die Edelsten und Weisesten ihm folgen konnten.

Das begriffliche Denken hatte Bankerott gemacht. War das allein das Werk der Skeptiker? Gewiß haben sie in geistreichen, schlagfertigen Sätzen die Unmöglichkeit dargetan, mit Vorstellungen und Begriffen zum Wesen der Dinge, zu allgemeingültigen Wahrheiten vorzudringen. Aber die Skepsis selbst ist nur ein Zeichen der Zeit. Ganz tief versteckt, im Innersten der Menschen nagte schon die müde bleiche Angst, die Angst vor dem Niedersteigen in die Abgründe. Sie kündigt sich zeitig an. Schon damals, unmittelbar nachdem im Doppelgestirn Platon und Aristoteles der höchste Gipfel erstiegen war und nun eine rastlose Arbeit am Festhalten des Vorhandenen begann. Nur wenn es kein Weitergehen mehr gibt, klammert man sich an das Gegebene. Über der Arbeit liegt scheinbare Ruhe, die Ruhe des Landmanns, der das Korn im Speicher verwahrt, im Ahnen der kommenden Hungersnot.

Nur wo es Angst zu überwinden gilt, entstehen Helden. Die Stoiker, deren Namen bis heute nur Helden zugelegt wird, schaffen ihr System — kein Erkenntnis-, ein Lebenssystem. Die

Grundvoraussetzung ihres Wirkens ist, daß das Leben etwas ist, was überwunden werden muß — indem man es erträgt. Kein Widerstreben, kein kindisches Sich-Auflehnen gegen den Lauf der Dinge — dies wäre kleinliche Sklaverei. Stolz und frei sich dem vernünftigen Weltganzen einordnen, kein Gefühl Herr über sich werden lassen — das war die Lehre dieser Helden, dieser Mimen im Schauspiel für die Gottheit.

Nur wenn man müde ist, sucht man Ruhe. Den Epikureern ist es nicht mehr um Durchdringen, um Begreifen zu tun. Das schafft nur Qual und Mühe. Ausruhen soll man und das Leben genießen. Aber die Griechen waren zu weise und zu — alt, um nicht an den bitteren Nachgeschmack jedes allzustürmischen Genusses zu denken. Die Philosophie soll den Menschen frei machen vom Genießenmüssen und ihm rechte Einsicht zum Genießenkönnen bringen.

Und nur der Schwache sucht sich und den Anderen zu beweisen, daß auch sie schwach sind. Das Werk der Skepsis war notwendig und nützlich. Und doch liegt ein Hauch von Frivolität über jenen Männern, die ihren Lebensinhalt im Nichtswissen und Nichtsbehaupten fanden.

An alles was früher selbstverständlich war: Erkenntnis, Tugend, Genuß, ja an das Leben selbst hängt sich nun, wie ein zudringlicher, dreister Bettler, das stechende Wörtlein: warum. In diesem Chaos von Fragen und Problemen schiebt sich ein Gedanke, erst unmerklich, dann immer deutlicher in den Vordergrund. An diesem Zerfall in uns, den wir so schmerzvoll empfinden — sind wir selbst schuld, vielmehr ist etwas in uns schuld. Es ist ein Böses im Menschen, etwas was seinem Wesen nach dem Guten widerstrebt. Und je tiefer die Auffassung des Menschen an dieser Skala herabsinkt, desto höher steigt die korrespondierende Auffassung von der Gottheit. In der sündigen Welt, im Stofflichen, kann Gott nicht sein, auch der Menschengeist ist ihm zu klein und unbedeutend. Immer weiter und weiter rückt der Gottesbegriff von der Welt

fort. Über dem Sein, über dem Erkennen in die höchste, unaussprechlichste Einheit, da allein ist der Ihm gebührende Platz. Und doch ist Er — das Gute. Weil Er das Gute ist, muß er überfließen und den *νοῦς* erzeugen, der Denken und Sein zugleich ist. Als Abbild des Einen, aus seiner Vollkommenheit heraus muß der *νοῦς* die Weltseele schaffen. In dieser ist bereits die Vielheit der Einzelseelen, die Ausstrahlungen der Weltseelen sind, enthalten. — Nun war Gott weit über die Welt und alles Menschliche erhoben, nun thronte er in unerreichbarer Ferne. Gab es keinen Weg zu ihm? Doch, es gab einen Weg. Nicht durch das Denken — das hatte schon versagt. Vielleicht aber — indem die Seele sich auf ihren Ursprung besann, indem die Sehnsucht nach ihrer Heimat wie Feuerbrand aufloderte in ihr, und alles Denken, Fühlen, Handeln in einem gewaltigen Aufschwung in sich vereinte — in der *ἔκστασις* konnte die Seele zu ihrem Ursprung zurückkehren, zusammenfließen mit dem Einen, mit Gott. Das ist die mystische Lehre Plotins.

Damit soll nicht der Einzug der Mystik in das Geistesleben überhaupt beschrieben sein. Mystiker hat es auch vor Plotin genug gegeben, die Mystik ist uralt, wie Denken und Leben. Aber gerade für uns Modernen ist es fruchtbar und nützlich, sich zu vergegenwärtigen, wie die Zeitumstände im allgemeinen beschaffen sind, in denen mystische Systeme zur Blüte und Geltung gelangen. Denn es läßt sich nicht leugnen, weder die Aufklärung noch das Zeitalter der Naturwissenschaften und Technik konnten es verhindern, daß auch heute eine Stimmung um sich greift, die wir als mystisch bezeichnen müssen. Heute hätte J. Görres keinen Grund mehr zu seiner Klage: „Jetzt haben die Kräfte, alle nach abwärts gezogen, in der Tiefe ihren Ruhepunkt gefunden, befestigen sich in ihm und verwachsen mehr und mehr in die Naturseite des Daseins; die innere und höhere Seite, verlassen von aller Fülle, verödet immer sichtlicher, der innere Sinn erstirbt, der Geist ist der Welt

verfallen und sie hat ihm das Joch ihrer Gesetze aufgelegt[1].“ Der „innere Sinn“ ist wieder zum Leben und Wirken erwacht. Ein Sehnen, müde und bang, und stark und kampfesmutig liegt in den Menschen, klingt in ihren Versen und Liedern, schaut uns mit unheimlichen, seltsam-wissenden Augen aus ihren Bildern und Skulpturen entgegen; es stiehlt sich wie ein Dieb in die philosophischen Systeme hinein, thront siegesgewiß, königgleich in den Gedankenbauten der „Gottsucher“.

Eine Auferstehung feiert die Mystik natürlich auch heute nicht; denn sie hat nie still und friedlich im Grabe gelegen. Allen sehenden Augen deutlich zieht sich ihr farbenreiches Band durch unsere ganze Geschichte; es fällt nie zur Erde, stets findet es bereite Hände, die es weiter weben. Der Farbenreichtum wechselt allerdings. Leuchtende, prachtvolle Fäden wußten ihm die fleißigen Hände der deutschen Vorbereiter der Reformation einzuweben. Und heute wiederum flammen und glühen seine Farben allerorten, nicht zum mindesten — vielleicht am innigsten — in meiner nordischen Heimat, in den Händen des werdenden, genial-kindlichen russischen Volkes.

„Heute wäre zu sagen, daß wir in aller Fülle des Lebens rechtes Leben vermissen, daß nur bei aller sinnlichen Eindringlichkeit das Leben sich innerlich auflöst und schattenhaft zu werden droht“[2]. Das „rechte“ Leben, das „wahre“ Leben, darnach geht heute die Sehnsucht und das Streben der Menschen. Nachdem lange Zeit die Ströme der Welt von innen nach außen gingen, weht jetzt ein starker, sturmähnlicher Wind in entgegengesetzter Richtung. Die Wellen stutzen, widerstreben, geben nach und wenden sich schaumgekrönt zurück, das Wasser schwillt, hier und da wird bereits ein Damm gesprengt und die Wellen ergießen sich in taumelndem, trunkenem Tanz über Städte und Dörfer.

---

1) J. Görres, Einl. zur Susoausgabe, Fruchtschale, S. LXXII.

2) Eucken, Erkennen und Leben, S. 8.

Und die Menschen? Dulden sie stillschweigend, daß ihnen die rasenden Fluten ihre festen Häuser umreißen, ihre Felder vernichten? — Es gibt Menschen, die werden auf der Brücke über den Imatra[1]) von wahnsinniger Sehnsucht ergriffen, sich hinunterzustürzen in den weißen Gischt der triumphierenden Wellen. Und manche können dem Drang nicht widerstehen und tuen den Todessprung hinab, und nennen dies nicht Sterben, sondern Leben im höchsten Sinn.

Dann gibt es noch andere — einsichtige starke Menschen. Die gehen den Ursprüngen und Gründen der Sturmflut nach, sie bauen Häuser, die den Andrang der Wogen ertragen können; und die verderbliche Katastrophe wird nicht nur erklärt, sie wird den Menschen zum Guten gewandelt.

Wir haben Zeichen und Vorboten genug, die uns eine Sturmflut der Mystik ankündigen. Der Wind geht scharf von außen nach innen. Werden wir lässig die Wogen über unseren sicheren Gedankenbauten zusammenschlagen lassen? Nein. Schon sind die klugen Baumeister am Werk. Zu diesen Baumeistern gehört Baron Friedrich von Hügel. In seinem zweibändigen Werk: „The mystical Element of Religion“ weist er den mystischen Fluten ihr geräumiges Bett an, in dem sie ihre Kraft voll entfalten können, ohne die Häuser und Felder der Menschengüter zu gefährden. Ohne Bilder zu sprechen — das Werk Fr. von Hügels ist ein Versuch, das mystische Element in der Religion zu rechtfertigen und ihm seinen Platz und sein Arbeitsgebiet zuzuweisen. Dieser Versuch wird mich im Laufe dieser Arbeit zu beschäftigen haben.

---

1) Eine wunderschöne lange Stromschnelle in Finnland.

Einführung in von Hügels Werk.

Was Hügel beabsichtigte, als er sein Buch: „The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genua and her Friends“[1]) schrieb, sagt er selbst in seiner Vorrede. Ursprünglich sollte es eine Biographie der Heiligen Catharina von Genua werden; doch sein philosophisches Interesse überwand bald das rein individuelle, historische Interesse, und: „Ich endigte damit, daß ich einen Versuch über die Philosophie der Mystik schrieb.“ Obgleich die Biographie Catharinas an Umfang den größeren Teil des Buches einnimmt, dient sie ihm speziell als Illustration seiner allgemeinen Ausführungen.

Ein dreifaches Interesse trieb den Autor dieses Buch zu schreiben, und ein dreifaches Interesse setzt er im Leser voraus; nämlich historisches, philosophisches und religiöses Interesse.

Viel Liebe und Sorgfalt hat der Verfasser daran verwendet, alles was über seine erwählte Heilige Aufschluß geben konnte, zu sammeln und zu erforschen. Dabei beschränkte er sich nicht nur auf ihre eigene Person, sondern schaffte sich — über Jahrhunderte weg — Zugang zu ihrem ganzen Kreis von Freunden. Im Resultat erscheint uns nicht nur die anziehende, rührende, kindlich-große Gestalt Catharinas in voller Klarheit, sondern auch ihre ganze räumliche und zeitliche Umgebung wird uns lebendig vorgeführt. Der historisch interessierte Leser wird fraglos reichlich auf seine Kosten kommen.

Dennoch scheint es mir, der Hauptreiz des Buches wird sich erst dem religiös-interessierten Leser eröffnen. Das ist ganz verständlich aus der Tatsache, daß der Verfasser selbst

---

1) Erschienen in London, J. M. Deect., 1909.

vor allem ein tief religiöser Mensch ist, in dem sich ausgeprägte, abgeschlossene katholische Ansichten mit großer Innigkeit und persönlicher Frömmigkeit verbinden. Zugleich besitzt er ein feines Verständnis für die Not und Zerrissenheit unserer Zeit, und mancher zagenden Seele wird Trost und Halt aus seinem Werke fließen. Nur wahre religiöse Feinfühligkeit machte ihn der unerreicht zarten und tiefen Auffassung des Christentums, speziell seines Gründers, fähig. Die Eigenart Jesu liegt nicht in einzelnen Lehren, ja es ist sogar schwer in einer zusammenhängenden Doktrin den Kern und das Wesen Jesu und seines Werkes auszudrücken. Was er gab, war nicht Lehre, es war Offenbarung der unerschöpflichen Tiefe der menschlichen Persönlichkeit. „Denn es kam ein Mensch, der liebte und lebte, handelte und lehrte, starb und wieder auferstand und durch Seine Macht und Seinen Geist in und mit uns weiterlebt, unaussprechlich reich und doch so schlicht, erhaben und doch so einfach göttlich hoch über uns, gerade indem Er uns so nahe ist.“

Durch das Leben Jesu wurde die große und auf den ersten Blick unzusammenhängende Mannigfaltigkeit seiner Lehren in eine Einheit gefaßt; diese sollen wir zu erreichen suchen. — Die wahrhafte, durchgreifende Religiosität des Autors verbürgte dem Buch seine innere Lebendigkeit und Eindringlichkeit, ohne diese hätte er auch nimmer die leibliche Gestalt Catharinas wiederzuerwecken vermocht.

Doch uns führt zum Studium dieses Buches speziell philosophisch-kritisches Interesse, wir werden unsere Aufmerksamkeit besonders auf von Hügels religions-philosophische Theorien richten, versuchen, daraus ein einheitliches Ganzes zu gewinnen. Allerdings muß ich gleich im voraus von Hügel recht geben, wenn er stets darauf hinweist, daß, wie

---

1) For a Person came, and lived and loved, and did and taught, and died and rose again, and lives on by His Power and His Spirit for ever within us and amongst us, so unspeakably rich, and yet so simple, so sublime and yet so homely, so divinely above us precisely in being so divinely near. Bd. I, S. 26.

in allen zusammengesetzten Erscheinungen, so auch im menschlichen Geiste, ein Element wohl die Vorherrschaft vor den andern, nie aber die volle Alleinherrschaft haben kann. Auch in mir wird gegebenen Falles das philosophische Interesse die Hauptrolle spielen, doch wird es das historische und besonders das religiöse Interesse nie ganz verdrängen können; ja, ich fürchte, dies letztere wird sich oft gegen meinen Willen mehr vorschieben, als dies einer philosophischen Arbeit gut ist. Wir leben nun einmal in einer religiös stark bewegten Zeit, was bereits in der Einleitung hervorgehoben wurde. Und ich glaube, daß heute die „religiöse Frage“ im weitesten Sinne bei allen Menschen, deren Geist nicht starr und tot ist, so stark im Vordergrund steht, daß eine rein philosophische Abhandlung über religiöse Probleme nicht gut möglich ist.

Mein Urteil über die philosophische Seite des Buches will ich erst später bringen, nachdem ich eine knappe Darstellung seiner Hauptgedanken gegeben habe. Die dreifache Richtung seines Interesses verspricht ihm auch das dreifache Interesse seiner Leser, erschwert aber auch in hohem Maße die Darstellung seiner Gedanken im Zusammenhang. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit finde ich, indem ich von Anfang an auf Vollständigkeit der Wiedergabe verzichte; mein Ziel ist erreicht, wenn es mir gelingt, von Hügels philosophische Theorie der Mystik möglichst zusammenhängend und in sich geschlossen aufzubauen. Dabei werde ich mich nicht unbedingt an die Struktur des Buches halten, zudem diese vom Verfasser selbst oft unterbrochen wird, indem er Streifzüge durch die Geschichte des menschlichen Denkens unternimmt und allerdings damit in meisterhafter Weise Illustrationen zu seinen Thesen liefert.

Vor allem erhebt sich nun die philosophisch-phänomenologische Frage: Was versteht von Hügel unter Religion und Mystik?

von Hügels Begriff der Religion.

Der Untersuchung dessen, was von Hügel unter Religion versteht, stellt sich sofort eine Schwierigkeit entgegen, die eben aus der schon betonten dreifachen Richtung seiner Interessen fließt. Als ergebener Sohn der katholischen Kirche, weiß Hügel viel zu gut, was ihm Religion ist, als daß er den Drang nach einer klar abgegrenzten Begriffsbestimmung fühlen könnte. Religion ist ihm ein zusammengesetztes Gebilde, a multiplicity in unity, er zeigt uns seine Bestandteile; was aber diese unity ist, welche die Einzelelemente innerlich zusammenhält und ihnen den Stempel der Religiosität aufdrückt, das könnte uns nur dann klar sein, wenn wir auf demselben katholischen Standpunkt ständen, wie der Verfasser.

„Gibt es etwas in seiner Erhabenheit einfacher als Religion, fühlen und sagen wir alle.“ Und weiter. „Und kann es etwas geben was ungezwungen und unanalysierbar einfacher ist als jede aktuelle Religion und dies gerade im Verhältnis zu ihrer Größe“[1]). Obgleich von Hügel selbst darauf hinweist, daß diese Sätze nur zum Teil die Wahrheit enthalten, verrät sich darin doch sein eigener Standpunkt, der ihn, wie gesagt, hindert, einer genauen Begriffsbestimmung nachzugehen.

Religion ist „die tiefste Art Leben“[2]). Den Anforderungen gemäß, die der menschliche Geist an sie richtet, kann Religion ein Dreifaches sein. Den Sinnen, der Einbildungskraft, dem Gedächtnis bietet sich Religion als etwas Sinnlich-greifbares, Äußeres, Traditionales, Institutionales dar. Und zwar ist dies meist der Weg, auf dem die Religion dem Kinde beigebracht wird. „Religion ist hier vor allem eine Tatsache, ein Ding“[3])

Entsprechend der Vernunft, der Tätigkeit des Denkens, Zweifelns, Beweisens bietet sich die Religion als Lehre, als

---

1) Bd. I, S. 65.
2) Bd. I, S. 50.
3) Bd. I, S. 51.

Spekulation dar; der Jüngling weist den Glauben an Autorität, Bild und Zeichen zurück, prüft die einzelnen Stücke, wägt und vergleicht sie gegeneinander, verwirft dies, nimmt jenes an. Hier wird Religion zum Gedanken, zum System, zur Philosophie[1]).

Und endlich baut sich der reife Mann seine Religion, indem er sie auf eigene tief innere Erfahrungen und Erlebnisse begründet, er fühlt eine Macht, einen höheren Willen in sein Leben eingreifen, sein Handeln leiten. „Hier wird die Religion mehr Sache des Gefühls als der Sinne und des Verstandes, sie wird eher gelebt und geliebt, als analysiert, sie ist eher Aktion und Macht, als eine äußerliche Tatsache oder verstandesmäßige Beweisführung“[2]).

Dies sind die drei Bestandteile der Religion, die selbstverständlich nie ganz isoliert auftreten, sondern stets miteinander verbunden sind. In der wahren, idealen Religion sollen die drei Elemente, das institutionale, das spekulative und das mystische einander die Wage halten, keins darf sich auf Kosten der anderen entwickeln, keines verkümmern. Doch dies Ideal ist selten erreicht worden. Man kann in jedem einzelnen Menschen, in jedem Volk, die Vorherrschaft des Einen gegenüber den beiden Andern verfolgen. Hieraus fließt die Begriffsschwankung, deren sich von Hügel nicht selten schuldig macht und die das Einheitliche in seiner Religionsfassung verdunkelt. Oft wird dem, was nur ein Teil des ganzen religiösen Gebildes ist, bereits die Bezeichnung Religion beigelegt. Ich greife nur eine Stelle heraus: „Wir sahen, wie jede Religiosität durch irgendeine existierende Religion ins Leben gerufen wird. Und diese Religion besteht im ständigen Gegenwärtighalten einer großen religiösen Tatsache in der Vergangenheit“[3]). Es fragt sich, was hier Religion und Religiosität bedeuten.

---

1) Bd. I, S. 52.
2) Bd. I, S. 53.
3) Bd. I, S. 70.

Dennoch glaube ich von Hügel recht zu verstehen, wenn ich seinem Religionsbegriff eben die Einheit dieser drei Elemente unterlege. Mit tiefem psychologischem Verständnis weist er auf die Gefahren hin, die den einzelnen Menschen beim Übergang von einer Stufe zur anderen bedrohen, zeigt er, wie das eine oder das andere Element die Vorherrschaft bei der oder der anderen Rasse hat. Am besten illustriert wird seine Auffassung durch die Gegenwart und die Wechselwirkung der drei Elemente im Christentum. Bereits in den drei Gruppen der Evangelien wird dies deutlich. In der Petrinischen Gruppe herrscht das historische, traditionale, äußere Element vor, es werden hauptsächlich Tatsachen, äußere Geschehnisse berichtet. Die Paulinische Gruppe repräsentiert überwiegend das spekulative Element, es ist voll von „therefores and buts and nows [1]". In den Johanneischen Schriften endlich spielt das innerliche, mystische Element die Hauptrolle. Selbstverständlich sind auch die anderen Elemente in jedem Evangelium vertreten. —

Jedem innig religiösen Geist wohnt die Tendenz zur Vereinheitlichung der Religion inne. „Und jede Religion wird im Verhältnis zu ihrer Macht und Reinheit nach einer ihrer wachsenden Vereinheitlichung streben, wird Eins zu sein und dem Einen sich hinzugeben trachten, nackt dem nackten Jesus nachfolgen" [2]). Diese Tendenz verrät sich auch in der Forderung, die von jeder höheren Religion ausgeht, der Forderung der unbedingten Hingabe, ohne Vorbehalt, ohne Rest. Und doch liegt dieser Vereinheitlichung die Gefahr einer all zu großen Vereinfachung nahe.

Allerdings ist Religion „qua Religion authoritativ and absolut" [3]). Alle Dinge scheinen neben ihr ihren Wert und ihre Bedeutung zu verlieren. „Alle Wissenschaft und Literatur, Kunst und Politik muß vernichtet oder gehemmt werden; Religion

---

1) Bd. I, S. 32.
2) Bd. I, S. 66.
3) Bd. I, S. 46.

kann scheinbar nur in einer Wüste herrschen"[1]. Außerdem führt die Unbedingtheit der Hingabe leicht zur Anschauung, daß das Objekt der Hingabe etwas in sich selbst bestimmtes, von jeder Veränderung, jeder Entwicklung ausgeschlossenes ist. Und diese zwei „Ausschließlichkeiten ergeben miteinander vereint eine Religion, die auf einen in der Wüste verehrten Stein beschränkt wird"[2].

Aus dieser Antinomie: auf der einen Seite die Religion, die ihrem Wesen nach Ein und Alles und ein in sich Fixiertes ist, auf der andern Seite die Tatsächlichkeit der mannigfaltigen anderen Wege des menschlichen Geistes, deren Existenz nicht abzuleugnen, nicht zu vernichten ist — findet von Hügel einen Ausweg im Gedanken der Persönlichkeit, die ebenfalls eine Einheit in der Mannigfaltigkeit ist. Und nur durch Mannigfaltigkeit können wir zur Einheit vordringen; ließen wir die Mannigfaltigkeit einfach verschwinden, so würde unser Begriff der Einheit notwendig arm und dürftig erscheinen. So wie Gott die Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes innewohnt, so ist auch in uns ein Dreifaches von Kräften; wir können keine davon verkümmern lassen, ohne daß das Ganze hierdurch empfindlich litte. Die Forderung der bedingungslosen Hingabe bleibt in vollem Umfang bestehen; aber das Objekt unserer Hingabe ist nicht ein totes Ding, sondern eine lebende, stets wachsende Persönlichkeit, der wir uns zu eigen geben und der wir nachfolgen. Gerade die Persönlichkeit Christi zeigt uns diese alle Mannigfaltigkeit umspannende Einheit. Er verband in sich die verschiedensten Regungen und Bestätigungen zu leuchtend klarer Einheit. So findet von Hügel: „Die wahre Lösung in einem immer reicher werdenden Begriff der Persönlichkeit und deren hervorragenden Rolle in der Religion"[3].

---

1) Bd. I, S. 72.
2) Bd. I, S. 72.
3) Bd. I, S. 76.

Ich fasse kurz zusammen: von Hügel betrachtet die Religion als eine Einheit, die aus den drei genannten Elementen besteht und diese untereinander verbindet; ihre Höhe und Fruchtbarkeit wird verbürgt durch die möglichst gleichmäßige Entwicklung und Wechselwirkung ihrer Bestandteile.

Der Begriff der Mystik.

Wir sahen, von Hügel erblickt in der Mystik ein notwendiges, stets vorhandenes Element der Religion. Nun fragen wir, was ist dies Element für sich allein betrachtet? Es ist klar, daß von Hügel in der Mystik nicht irgend eine ganz besondere Gabe sieht, die der Eine hat, der Andere nicht. Mit psychologischem Scharfblick entdeckt er, daß die Mystik ihre feinen Wurzeln und Ranken in alle, auch die am sorglichsten von allem Unkraut behüteten Gedankengärten erstreckt. Wenn wir nun die Mystik aus all ihren Verbindungen lösen und sie in ihrem eigensten Wesen betrachten wollen, so können wir uns wohl am sichersten an einen grundlegenden Satz von Hügels halten: „Das Vermögen und das Erlebnis der Seele mittels dessen wir einen wohl dunklen, trotzdem aber direkten Eindruck, eine unmittelbare Erfahrung der objektiven Realität, des Unendlichen und Ewigen, eines Geistes haben, der, obgleich dem unsern nicht unähnlich, doch von diesem unterschieden ist, unsere endlichen Geister die ganze weite Welt in der menschlichen Geschichte durchdringt und durchwaltet“[1]). — — Dieses Vermögen und dieses Erlebnis ist Mystik; ihr Haupt-

1) The faculty and action of the soul, finally, by which we have an however dim, yet direct and (in its general affects) immensely potent, sense and feeling, an immediate experience of Objective Reality, of the Infinite and Abiding, of a Spirit not all unlike, yet distinct from our own, which penetrates and works within these our finite spirits, and in the world at large, especially in human history — —. Bd. II, S. 390.

moment ist also die unmittelbare Erfahrung einer objektiven Realität, eine Erfahrung, die nicht weiter abzuleiten oder zu erklären ist, die einfach uns gegeben ist. Diese Erfahrung ist mit einer unabweisbaren Gewißheit verbunden, die größer ist als die Gewißheit der zwingendsten Schlußfolgerung. Wir können sie theoretisch vernichten, tatsächlich ist sie aber an all unseren Gedanken und Handlungen beteiligt. Es könnte ohne Mitwirkung dieses dritten, mystischen Elementes nicht die elementarste Erkenntnis zustande kommen. Denn zu den mit unwiderstehlicher Gewalt, chaotisch auf unser Bewußtsein einströmenden Sinneseindrücken, zu den mit innerer Notwendigkeit aufretenden analysierenden ordnenden Betätigungen des logischen Denkens muß sich noch unbedingt eine willensmäßige Hingabe, ein den dargebotenen Notwendigkeiten Vertrauenwollen hinzugesellen. Diese Hingabe, die eben auf der unmittelbaren Erfahrung einer objektiven Realität, die die Notwendigkeiten des Denkens rechtfertigt, beruht, ist ethisch-mystisch. „Nur unter der Bedingung, daß ich glauben will — —, daß die Notwendigkeiten meines subjektiven Denkens zugleich objektiv sind und den Notwendigkeiten des Sein entsprechen, kann ich das Transsubjektive erreichen und wirkliche Erfahrung und Erkenntnis von irgend was außer oder in mir haben“ [1]).

In der Psychologie wiederholen sich diese drei Glieder der Kette. Auch hier müssen zu jeder geistigen Tat die drei Elemente, der „Sinneseindrücke, die Abstraktion und Reflektion und die Auslösung des Willens“ zusammenwirken.

[In dieser leider nur andeutungsweise vollzogenen Verknüpfung von Mystik mit dem Willensakt im allgemeinen, liegt vielleicht ein Gedanke von großer Bedeutsamkeit. Ich kann mich der kleinen Abschweifung nicht enthalten und möchte fragen: Ist nicht Mystik letzten Endes ein über sich selbst Hinauswollen des Menschen, ein Wollen, das die geheime traurige Sehnsucht realisiert nach einem Zusammenfließen in

---

1) Bd. I, S. 57.

ein größeres Ich; der Wille sprengt mit gewaltiger Hand die Mauer, die Einsicht und Vernunft um mein Ich aufzubauen, und gibt ihnen freie Bahn in lockende, himmelweite Fernen. Ich muß bedauern, daß von Hügel, der offenbar hierin mehr als einen bloßen Parallelismus, eine wahrhafte Verwandtschaft ahnt, nicht genauer und ausführlicher dieser interessanten Frage nachgegangen ist.]

Aus dieser Auffassung der Mystik geht hervor, eine wie bedeutende Rolle sie in der Religion spielt. Die Versuchung liegt nah, die Mystik, wenn nicht zum alleinigen Träger und Ausdruck, so doch wenigstens sie zum alleinigen Weg, zur Geburtsstunde der Religion zu machen. Doch von Hügel wird nicht müde, entsprechend seinem Religionsbegriff zu betonen, daß Mystik nur ein Element unter anderen, ja, nur ein Weg unter anderen zur Religion ist. Ich lerne Gott kennen durch Tatsachen, Institutionen, Bilder, Bücher usw., dann führt mich mein Nachdenken notwendig zur Annahme eines alles durchwaltenden Geistes und schließlich ergreife ich Ihn in unmittelbarem tiefinnerlichem Erlebnis [1]). Wohl ist der persönliche erfahrungsmäßige, instinktive Beitrag qualitativ der wichtigste, aber darauf allein baut sich noch keine Religion auf. „Ich glaube, weil es mir gesagt ist, weil es wahr ist, weil es meinen tiefsten inneren Erfahrungen und Bedürfnissen entspricht“ [2]).

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, von Hügel sieht in der Mystik nicht ein besonderes Vermögen, ein Talent, das nur Auserwählten zuteil wird. Mystische Elemente, mystische

---

1) Es fragt sich, ob nicht, ganz im Hügelschen Sinne, dennoch letzten Endes diese mystische Erfahrung Gottes allein uns zur Religion führt. Er hat ja gerade ausgeführt, daß nicht die elementarste Erkenntnis zustande käme, wenn nicht von uns aus der Wille, das Vertrauen an die uns dargebotenen Notwendigkeiten der Sinneseindrücke, der logischen Schlußfolgerungen vorhanden wäre. Wie sollte mir dann irgendeine Institution das Verhältnis zu Gott vermitteln, wenn nicht die zwingende Erfahrung der Bedeutung dieser Institution, also Gottes vorausgegangen wäre?

2) Bd. I, S. 54.

Erlebnisse hat jeder und muß jeder haben. „Die Mystik erreicht erst dann ihre wahre Würde, wenn sie nicht Alles in einer Seele, sondern Etwas in jeder Seele ist“. Natürlich gibt es schwächer und stärker mystisch veranlagte Seelen. Und stets liegt in der Mystik eine starke Tendenz nach Unterdrückung aller andern Betätigungsgebiete des menschlichen Geistes. Indem so die Mystik die ihr von Institution und Vernunft gesetzten Schranken durchbricht, verliert sie aber zugleich ihr eigentliches Wesen, das eben in dem sich den anderen Fähigkeiten Beiordnen besteht. Das nennt von Hügel exklusive, Pseudomystik im Gegensatz zur inklusiven, wahren Mystik [1]). An allen Ausartungen der Mystik ist diese ihre Tendenz zur Alleinherrschaft schuld.

So betont die Mystik stets das Sichabwenden von der Sinnenwelt, die Einkehr in die eigene Innerlichkeit; je freier man sich im Geist von allem Sinnlichen, von weltlicher Lust und Leid machen kann, desto erfüllter ist man von Gott. Wohl ist diese Bewegung von außen nach innen an sich die religiösere, wenn ihr auch ihre Antwort, die Bewegung von innen nach außen nicht fehlen darf. In der Betonung der Innerlichkeit liegt eine große Kraft und gleichzeitig eine Gefahr für die Mystik, sobald ihr nicht von dem „Outgoing-movement“ die Wage gehalten wird.

Ähnlich ist es mit der Tendenz der Mystik in ihrem Verhältnis zum Zeitlichen — der Geschichte und der Ewigkeit. Sicher ist der Weg durch die Ewigkeit zu Gott der klarere und einfachere, und doch kann sich die exklusive Mystik leicht dabei im Leeren verlieren, wenn sie das Zeitliche ganz außer Acht läßt. Ebenso neigt die Mystik dazu, ihr ganzes Erlebnis als reines Gotteswerk darzustellen, die Seele verhalte sich rein rezeptiv dabei. Wiederum vertritt damit die Mystik eine tiefe Wahrheit: „Wir würden unfähig sein Gott zu suchen, wenn Er uns nicht schon gefunden hätte, und uns nicht im tiefsten

---

1) Bd. II, S. 291.

Innern veranlaßt hätte, ihn zu suchen und zu finden.“ Trotzdem würde diese Neigung, ungehemmt durch andere Tendenzen, notwendig zum tatenlosen Quietismus führen. Schließlich hat der Mystiker oft eine Vorliebe dafür, den Abstand zwischen Gott und dem Menschen bis ins Unendliche zu vergrößern und jede Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis Gottes zu leugnen. Zweifelsohne ist dieser „mystische Agnostizismus“ einer tief religiösen Attitüde entsprungen und trägt dennoch in seinen Konsequenzen die Unmöglichkeit einer Religion überhaupt. Denn wie sollte unser Verhältnis zu einem Gott geartet sein, der so absolut verschieden von uns wäre, daß wir rein gar nichts von ihm wüßten?

Diese hier kurz angedeuteten Charakterzüge der Mystik — sie werden später noch vervollständigt werden —, bedeuten für die inklusive Mystik ihre Machtstellung und ihr Verdienst im geistigen Leben und speziell in der Religion, während sie die exklusive Mystik leicht zu Verarmung und Verflachung führen. Dies ist noch ein Beleg dafür, daß die Mystik nur ein Element der Religion, nicht bereits die Religion selber ist. Und noch eins geht aus der gesamten Ausführung über den Begriff der Mystik klar hervor. Träger des mystischen Erlebnisses ist, nach von Hügels Meinung, der ganze geistige Mensch, nicht irgendein Vermögen von ihm, das Gefühl allein. Die Erfahrung von der objektiven Realität ist in ihrer Unmittelbarkeit so groß, daß sie den ganzen Geist umspannt, sich nicht aufs Gefühl allein beschränkt. Aus dieser fälschlichen Einengung des Lebensgebietes des mystischen Erlebnisses sind der Mystik viele ungerechte Vorwürfe erwachsen, daher ist diese Richtigstellung von Hügel freudig zu begrüßen. Leider ist er aber in dieser Hinsicht doch nicht vorsichtig genug gewesen; es lassen sich bei ihm eine Reihe Stellen anführen, wo für Mystik einfach „feeling“ gesetzt ist, und diese Unvorsichtigkeit hat dem Buch selbst eine falsche Deutung eingebracht, worauf wir später einzugehen haben werden.

Jetzt gehen wir an der leitenden Hand von Hügels über zu der Betrachtung der Mystik in ihrem Verhältnis zu anderen Geistesgebieten und Problemen, wobei die Umrisse des Begriffs der Mystik mit immer größerer Klarheit hervortreten werden.

Das Verhältnis zwischen Moral, Mystik, Philosophie und Religion.

Es ist nicht ganz leicht, von Hügels Standpunkt diesen Fragen gegenüber darzustellen, da er seine Überzeugungen vorwiegend in Form einer Polemik mit anderen Denkern ausspricht. Es ist hier nicht der Ort auf die Streitfragen im einzelnen einzugehen. Hier werde ich mir nur die größte Mühe geben, von Hügels eigene Meinung, ganz abgesehen von seinen Gegnern, zu Worte kommen zu lassen. Darum gestatte ich mir auch, der Ausführung eine freie, von von Hügels eigener Anordnung unabhängige Form zu geben.

Seit Kant macht sich die Tendenz stark geltend, Religion mit Moral gleichzusetzen, die Sittlichkeit zum Gegenstand, zum Ziel und Prüfstein der Religion zu machen. Alles was darüber hinausgeht, vor allem natürlich die Mystik, gilt für Aberglaube und Fanatismus. Diese Strömung hat ihren Ursprung in Kant, der beeinflußt von dem damaligen Stand der Religionspsychologie, in der Religion nur „Beförderungsmittel der Sittlichkeit“[1]) sah und jede Art von Rechtfertigung vor Gott durch Anbetung und Verehrung für Illusion erklärte. Daß Kant damit das Hauptmoment der Religion, das nämlich der unmittelbaren Hingabe der Seele an eine übersinnliche Realität, einfach übersehen hat, hebt bereits Seydel hervor. Worin die Religiosität eines Franciskus von Assisi, eines Augustins besteht, hätte Kant nicht sagen können. Ihres wahren Wesens wird die Religion auf diese Weise beraubt,

1) Falckenberg, Gesch. d. neueren Phil., S. 354.

denn sie ist etwas gänzlich sui generis, das sich weder auf Moral, noch auf Kunst noch auf sonst irgendein besonderes Betätigungsgebiet des menschlichen Geistes beschränken läßt, sondern ihrem Wesen gemäß alles durchdringt und zugleich hoch über alles emporragt.

Verführt zu dieser Gleichsetzung von Moral und Religion wird man wohl durch die Tatsache, daß die Verwandtschaft zwischen ihnen eine nähere, jedenfalls augenfälligere ist als zwischen der Religion und anderen Gebieten. Es läßt sich wohl keine, auch nicht die primitivste Religion denken, die nicht irgendwelche moralische Verhaltungsmaßregeln enthielte. Wohl aber läßt sich eine Moral denken, die mit der Religion in keiner unmittelbaren Verbindung steht. Einer Identifizierung lasse sich, ganz abgesehen von der Verarmung und Verstümmelung, die sie für die Religion bedeutet, folgendes entgegenstellen.

Obwohl Moral und Religion sich stets untereinander beeinflussen, so kann doch ihr Entwicklungsgrad bei einzelnen Menschen und einzelnen Völkern ein sehr verschiedener sein. Es finden sich Menschen und Völker mit hochstehenden religiösen Ansichten, denen ihre moralische Entwicklungsstufe gar nicht entspricht und umgekehrt. Diese Tatsache zeigt, daß „die Religion ihre volle Entfaltung und ihr inneres Gleichgewicht nicht finden kann, wenn man ihr Wesen auf reine Moral allein beschränken will; und daß die vollkommene Religion noch andere Dinge neben der Moral umfaßt“[1]).

Außerdem könnte, wenn Moral und Religion zwei sich deckende Begriffe wären, nie die Kluft entstanden sein, die, nach Prof. Troeltsch, so charakteristisch für unser modernes Bewußtsein ist, die Kluft zwischen Jenseits- und Diesseitsmoral, zwischen den Forderungen der Religion und den Forderungen der Familie, der Gesellschaft, des Staates usw. Es

1) Bd. II, S. 273.

sind grundverschiedene Begriffe, mit denen hier und dort operiert wird. Hier spricht man von Verantwortlichkeit, Verdienst und Strafe. Dort hören wir von Liebe, Gnade, Vergebung, Versöhnung. Hier werden uns Gesetze vorgeschrieben in Beziehung auf unsere Mitmenschen, auf wirkendes innerweltliches, zeitliches Leben. Dort gilt alles in Hinsicht auf unsere eigene reine Seele und das ewige Leben. Die verbindende Brücke über diese Kluft findet Troeltsch in der anzustrebenden Wechselwirkung dieser beiden Pole, auf daß das Leben ein Gottesdienst werden und dieser die Welt umwandeln möge[1]).

Eine Ansicht, die, was die Mißachtung und den Ausschluß der Mystik angeht, der Kantschen gleichkommt, im übrigen aber von ihr abweicht, ist diejenige der Ritschlschen Schule, jetzt vornehmlich vertreten durch Prof. W. Herrmann. Nach diesem sind es zweierlei Kräfte, die unserem Glauben Gewißheit verleihen: der Eindruck einer historischen Persönlichkeit, der wir in der Zeit begegnen, und das moralische Gesetz, dem wir ewige Wahrheit zuschreiben müssen. Der Christ erfährt die Erhöhung seiner Natur in Jesus Christus, muß daher den mystischen Weg der Versenkung in seine eigene Subjektivität als Irrtum verwerfen. Wir sind Christen, eben weil wir in der Person Jesu auf eine Tatsache gestoßen sind, die an Inhalt unvergleichlich reicher ist, als die Gefühle, die in uns selbst entstehen.

So anerkennungswert von Hügel diesen Widerstand gegen den Subjektivismus und die Betonung der Wichtigkeit des Konkreten und Historischen findet, so hat er ihm doch drei Einwände entgegenzustellen.

Die ausschließliche Objektivität, die Prof. Herrmann anstrebt, ist ein Ding der Unmöglichkeit. In jeglichem Erkenntnisprozeß sind subjektive und objektive Elemente vertreten, eine reinliche Scheidung ist unausführbar. — Doch tut Herrmann der Mystik Unrecht, wenn er sie als ein gänzlich subjektives sich Versenken und Schwelgen in Gefühlen darstellt. Wohl

---

1) Bd. II, S. 274.

spielen unbewußte Gefühls- und Wahrnehmungsversuche eine wichtige Rolle im mystischen Erlebnis, doch gerade die eminente Wichtigkeit dieser dunkeln, unbewußten Elemente im geistigen Leben ist bereits durch Leibnitz und darauf durch Kant voll anerkannt worden. „Ohne eine Anzahl dunkler Wahrnehmungen — keine klare Vorstellung; nichts ist gewisser als dies“[1]). — Und endlich, so berechtigt die Hervorhebung der Offenbarung Gottes in der Geschichte sein mag, verführt der extreme „Christozentrismus“, den Herrmann vorführt, zur Anschauung, vor Christus habe es überhaupt keine religiösen Menschen gegeben, Christus sei in eine „von Gott ganz verlassene und vergessene Welt“[2]) gekommen, was doch entschieden auch von Herrmann verneint werden würde.

In kurzen Worten zusammengefaßt, könnte das Ergebnis dieser Untersuchung und somit von Hügels Standpunkt den drei Gebieten der Moral, der Religion und der Mystik gegenüber folgendermaßen lauten. Trotzdem Moral und Religion untereinander eng verwandt sind, bleiben sie sehr verschiedene Größen, und das Einpressen der einen in das Gebiet der anderen und der damit verbundene Ausschluß der Mystik würde zu einer bedauerlichen Verarmung des reichen Inhaltes der Religion führen. Religion, die sich aus Geschichte und Moral zusammensetzt und ohne mystischen Beitrag existieren sollte, ist weder möglich noch erstrebenswert.

Nun bleibt uns noch übrig, das Verhältnis von Religion und Philosophie zu untersuchen. Auch hier gibt es eine Strömung, die eine vollkommene Trennung dieser beiden Größen verlangt. Die Religion bedürfe keiner Erkenntnistheorie, keiner Metaphysik. Doch hierbei wird außer Acht gelassen, daß die Grundlagen unseres christlichen Glaubens, das Alte und das Neue Testament, besonders die Schriften des Johannes und Paulus zum guten Teil aus metaphysischen Fächern zusammengesetzt sind; ja, noch mehr, die Religion selbst ist eine meta-

1) Bd. II, S. 265.
2) Bd. II, S. 267.

physische Position, Religion wäre unmöglich, ohne feste Überzeugung von der Realität einer übersinnlichen Welt. Ohne Philosophie könnte ein Mensch gar nicht die Entwicklung seiner Persönlichkeit in Kontakt mit dem göttlichen Geist erleben. Wiederum bedeutete es eine Vergewaltigung der Religion, wenn man ihr die Philosophie nehmen würde. Ja, man könnte behaupten, die Größe der großen Menschen aller Zeiten und aller Betätigungsgebiete bestehe gerade in den mystischen und metaphysischen Bestandteilen ihres Wesens. „Nimm jedem dieser Männer ihre mystischen und metaphysischen Elemente, und du hast Samson seiner Locken beraubt“[1]).

In naher Beziehung zu dieser Frage steht die kommende Untersuchung über das Verhältnis der Mystik zu der Grenze der Erkenntnis und Erfahrung.

Mystik und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung.

Darf man den Mystikern mit Recht vorwerfen, daß sie über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung hinausgehen? Und gibt es ein spezifisch-mystisches Vermögen der Erkenntnis? In der Behandlung dieser zwei Fragen, die in so innigem Zusammenhang miteinander stehen, daß die Antwort auf die eine bereits die Antwort auf die andere enthält, tritt von Hügels mystischer Standpunkt mit besonderer Schärfe hervor.

Der Vorwurf wird natürlich zurückgewiesen. Doch es kommt eben darauf an, was man unter Erkenntnis und ihren Grenzen versteht. Vom positivistischen Standpunkt, der die Erkenntnis auf unmittelbare Sinneseindrücke und die Gesetze der Erfahrungswissenschaften beschränken will, scheint wohl für das mystische Element kein Raum zu sein. Doch dieser Standpunkt beruht auf einem Irrtum und widerlegt sich selbst

---

1) Bd. II, S. 271—272.

dadurch, daß er schlechterdings undurchführbar ist. Die Sinnesempfindungen, auf die er seine Erkenntnis gründen will, sind an sich rein zufälliger Art. Einzelne von ihnen treten allerdings in Begleitung einer besonderen Nachdrucksempfindung (pressure) auf, die ihnen scheinbar transsubjektive Gültigkeit verbürgt. Wenn man will, kann man auch diese „pressure“ als zufällig betrachten, es gehört ein gewisser Willensentschluß dazu, sich vertrauensvoll dieser Gewißheitsempfindung hinzugeben; Tatsache aber ist, daß kein Mensch, auch der Positivist nicht, sich davon frei machen kann.

Auch die logische Erkenntnis gründet und rechtfertigt sich letzten Endes durch solche unmittelbare Gewißheitserfahrungen, denen man sich widersetzen kann, wenn man sich entschließt, beim bloßen Relativismus Halt zu machen. Jeder, der die transsubjektive Geltung der Denkprinzipien annimmt, der muß sich ihrer Notwendigkeit hingeben.

So müssen wir einsehen, „daß die Aneignung jeder noch so elementaren Umrisses der Realität — — notwendig eine gewisse Gefühlsdisposition und einen Willensakt voraussetzt“[1]. Je tiefer und innerlicher der Gegenstand unserer Erkenntnis ist, desto stärker wird das begleitende Gefühlsmoment hervortreten. So wie reines, von jedem Fühlen und Wollen abgelöstes Denken nur ein formales, schattenhaftes Dasein führen kann, so kann auch reine Rezeptivität nicht stattfinden, stets trägt sie eine gewisse Aktivität in sich. Objektive Realität ist etwas Gegebenes, nicht etwas Abgeleitetes.

Schon im Kapitel über den von Hügelschen Begriff der Mystik weis ich auf die wichtige Rolle hin, die das mystische Element, nach von Hügels Meinung, in jedem Erkenntnisprozeß spielt. Daraus fließt auch die Antwort auf die zweite Frage, ob es ein gesondertes sich meist genügendes mystisches Erkenntnisvermögen gäbe. Wenn jede, auch die geringste geistige Errungenschaft nur unter Mitwirkung des mystischen

1) Bd. II, S. 277.

Elementes zustande kommen kann, wenn: „um auch nur den geringsten Kern von Gewißheit, von Wirklichkeit zu gewinnen, wirken die Vermögen des Menschen alle zusammen, gibt der ganze Mensch, ohne sich dessen bewußt zu sein, seine ganze Seele hin“[1]), so kann es jedenfalls kein spezifisch-mystisches Vermögen geben, das der eine hat und der andere nicht hat. Wohl ist es bei dem einen mehr im Vordergrund, beim anderen mehr versteckt. Aber auch in der anscheinend nüchternsten und rein äußerlichen Seele „kann ein, wenn auch blinder, schwacher, nur zeitweiliger Sinn und eine Erfahrung von dem Unendlichen nicht fehlen, die kenntlich gemacht wird wenigstens durch das Unbefriedigtsein mit dem Endlichen und die ein Teilausdruck des Unendlichen, unserer wahren Heimat, ist“[2]).

So führt uns von Hügel zum Ergebnis dieser Untersuchung, zur Postulierung der „ontologischen Gegenwart und des wirksamen Durchdringens der menschlichen Geister durch den unendlichen Geist“[3]). Nur durch die Gegenwart und Wirksamkeit des unendlichen Geistes in der Welt läßt sich die wunderbare Tatsache der Wechselwirkung und der gegenseitigen Förderung von historischen und philosophischen Strömungen zu beiderseitigem Fortschritt erklären. Dieser Vorgang im Makrokosmos wiederholt sich im Mikrokosmos; auch hier begegnen wir der bedeutsamen Tatsache „von gegenseitig notwendiger und anspornender Gegenwart und Wechselwirkung, von Sinneseindrücken, Phantasiegebilden, Verstandeskategorien, Gefühlen und Willensakten, von Subjekt und Objekt und endlich von allgemeinen philosophischen Gedanken und den Zufälligkeiten der Geschichte in unserem eigenen geistigen Leben“[4]). Doch am unverkennbarsten erblicken wir das Innewohnen des Unendlichen in uns daran, daß wir uns nimmer mit dem Bewußtsein aussöhnen können, in einer Welt von Zufälligkeiten und bloßen Er-

1) Bd. II. S. 277.
2) Bd. II, S. 283.
3) Bd. II, S. 282.
4) Bd. II, S. 281.

scheinungen gefangen zu sein, daß in uns eine ewige „edle Unrast“ ist, die uns im Endlichen keine Ruhe und Befriedigung finden läßt.

Mystik und das Böse.

In diesem Kapitel berührt von Hügel eines der interessantesten Probleme der Mystik, das merkwürdigerweise bisher in der einschlägigen Literatur keine tiefgehende Beleuchtung gefunden hat. Das Verhältnis der Mystik zum Bösen, zum Leid ist um so bedeutsamer, als es von der rein christlichen Anschauung abweicht und deutlich griechische Abstammung und griechischen Einfluß zeigt.

Es ist das unschätzbare Verdienst des Christentums, daß es zuerst die reinigende, erhöhende Wirkung des Leids auf den Menschen beachtet und in seiner Lehre ausgenützt hat: Es läßt sich behaupten, daß gerade in Zeiten der Not, der Angst und Verzweiflung das Verhältnis der Menschen zu Gott seine Höhepunkte erreichte, und somit die Religion neue Kraft und Macht erhielt. Dies Gesetz läßt sich sowohl durch die Geschichte der Menschheit, wie auch durch die Geschichte der Einzelseele bestätigen. Diese Teleologie des Leids hat das Christentum entdeckt. Wohl war damit noch nicht gesagt, auf welche Weise denn unter der Herrschaft des Allmächtigen, Allliebenden Gottes überhaupt dies Ihm fremde Prinzip in die Welt treten konnte. Nur die Tatsache seiner Existenz war gerechtfertigt, indem man es als notwendigen Faktor in der Entwicklung und Erhöhung des Menschen ansah.

Das Christentum ist optimistisch durch den Pessimismus hindurch. Die Mystik ist von vornherein optimistisch. Indem sie die ganze Betonung auf die Bewegung von außen nach innen legt, indem sie sich ständig von allem Äußeren, Zeitlichen, Gegenständlichen hinwendet zum Inneren, Ewigen, Ideellen, wird sie unempfänglich für all die Schicksalsschläge und Kümmernisse, die die Welt erschüttern. Diese Abkehr von

der Welt führt zur Leugnung der Tatsächlichkeit des Übels. Das Böse ist nichts weiter wie Mangel des Guten. Alles was wahrhaft ist, ist gut. Das Übel hat keine Substanz, sagt Augustin. Diese Auffassung findet sich in verschiedenster Formulierung bei allen Mystikern, von Plotin bis zu Spinoza.

Wenn auch die scholastischen Bezeichnungen von Substanz und Akzidenz sich mit den modernen — Positives und Negatives nicht decken, so ist doch klar, daß mit dieser Fragestellung nach der Substanz oder Substanzlosigkeit das Wesen des Bösen gar nicht gefaßt war. Insofern hatten die Mystiker recht, wenn sie sich weigerten das Übel zu hypostasieren. Erst Kant gelang es in tief christlichem Sinne das Wesen des Problems zu treffen durch seinen berühmten Satz „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ [1]). Mit dieser Problemfassung war auch jeder voreilige Optimismus für immer seiner Stützen beraubt. Während man früher mit Recht behaupten konnte, es gäbe in der Welt kein Ding, das einfach schlecht sei, konnten jetzt nicht die geringsten Zweifel bleiben, daß der schlechthin böse Wille eine ganz große Rolle in der Welt spielt, sowohl im gelobten Naturzustand der Völker als auch in der fortgeschrittenen zivilisierten Gegenwart.

Und dennoch hat die Mystik eine tief religiöse, versöhnende Wahrheit auf ihrer Seite. Sie hält dem immer umsichgreifenden Pessimismus das Gegengewicht; man ist im allgemeinen nur zu geneigt, bei allem Leid und Kummer die Schönheit und das Gute in der Welt zu übersehen, welches doch unleugbar vorhanden ist. So liegt in dieser Schwäche der Mystik zugleich eine mächtige Kraft.

Was die Frage nach dem Ursprung des Bösen anbetrifft, so mag es seltsam erscheinen, daß die Mystiker, statt nach dem Grund der Sündhaftigkeit des Menschen zu forschen, sich

---

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

mit der Erzählung vom ersten Sündenfall befriedigen lassen. Wiederum machen sich hierin neuplatonische Einflüsse geltend. Der Sündenfall ließ sich vortrefflich auf den Abfall der Seele vom Göttlichen, auf ihr Versinken in die Körperwelt beziehen. Dazu kam die psychologische Eigenart der Mystiker, ihre Abkehr vom körperlichen Äußeren, somit mußte ihnen eine Lehre, die dies Äußere als sündhaft betrachtete und die die Seele vor dem Sündenfall als ebenso rein und makellos erscheinen ließ, wie sie es später werden sollte, sehr anziehend und verständlich sein.

Daß die Lehre von dcr Erbsünde zu Konsequenzen führen kann, die dem Menschen jegliche Möglichkeit einer Besserung nehmen und somit jede Moral ausschließen, ist längst eingesehen. Dazu sprechen die Ergebnisse der Anthropologie und der Ethnologie durchaus gegen die Idee eines früheren Unschuldsstandes und eines plötzlichen Falles. Aber die Tatsache, daß die gesamte menschliche Art eine Abkehr von göttlicher Art bedeutet, lassen diese Wissenschaften in ihrer vollen Wucht bestehen. Nach moderner Auffassung ist die Sünde der Widerstand gegen die göttliche Kraft in uns, die statische Anschauung, daß es ein positiv Schlechtes im Menschen zu bekämpfen gibt, wird durch die dynamische Anschauung ersetzt; die im Bösen und im Guten Möglichkeiten der an sich neutralen menschlichen Natur sieht.

Man tut aber der Mystik Unrecht, wenn man ihr eine durchgängig statische Auffassung der Seele unterlegt. Denn die theoretische Lehre von der gegebenen geistigen Art der Seele wird praktisch ergänzt durch den Begriff der reinen Liebe, indem damit der Seele unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind[1]. „So muß die reine Liebe, Barmherzigkeit, Agape den Kampf Zoll für Zoll mit der anderen positiven Kraft, der unreinen Liebe, Begehrlichkeit, dem Eros in allen seinen mannigfachen Verkleidungen ausfechten.“ Und zwar ist es bezeichnend für die Christlichkeit der Mystiker, was sie unter dem zu Bekämpfenden verstehen. Es ist nicht so sehr die Sinnlichkeit und Begehrlichkeit des Leibes, sondern der Eigenwille; so

1) Bd. II. S. 301.

nennt Katharina von Genua ihre Sünde die „Selbstbewunderung“ (self-adoration) der Seele, die im Gegensatz zum Gotteswillen, zur Gottesverehrung steht.

Doch auch abgesehen von dieser Ergänzung durch den Begriff der reinen Liebe, liegt in der statischen Auffassung der Mystiker eine tiefe Wahrheit. Denn es verbindet sich damit die Idee, daß jede Einzelseele von vornherein dazu bestimmt ist, einen besonderen Gedanken, eine besondere Absicht Gottes auszudrücken. Die Seele kann dieser Bestimmung untreu werden, doch sie liegt in ihr als eine unerschöpfliche, unendliche Sehnsucht nach Vollkommenheit.

Mystik und Pantheismus.

Mystik und Pantheismus sind zwei Gedankenwege, die nah bei einander liegen, sich oft berühren und manchmal sogar scheinbar zusammenfallen; dies letztere treibt zur Frage, ob nicht vielleicht die Mystik ein Pfad ist, der stets in die große Straße des Pantheismus einmündet. Im Anschluß an dies Problem gibt von Hügel an dieser Stelle eine Reihe interessanter Untersuchungen.

Es ist sicher, daß wir wohl in allen mystischen Schriften auf Aussprüche stoßen werden, die einen stark pantheistischen Klang haben, und die am bequemsten pantheistisch gedeutet werden können. Trotzdem dürfen wir darauf noch keine Behauptungen stützen. Denn so eigenartig und ursprünglich ein Mensch auch sein mag, die Zeit, in der er steht, drückt ihm ihren Stempel auf und läßt sich durch ihn nicht verleugnen. Dies gilt um so mehr von den mystischen Aufzeichnungen, die uns vorliegen. Grade weil sie stets Versuche sind, das Tiefste, Innerlichste, Unaussprechlichste in Worte zu fassen und mitzuteilen, grade darum werden sie nicht umhin können, sich die Ausdrucks- und Denkweise von den jeweilig herrschenden philosophischen Lehren und Systemen zu holen. Darum müssen wir gerade bei der Mystik besonders vorsichtig sein, daß wir

ihr Wesentliches von dem ihr zufällig Anhaftenden sondern und unterscheiden. Es wird sich zeigen, daß, so eng und innig die Berührungspunkte zwischen Mystik und Pantheismus zu sein scheinen, diese doch nicht wesensverwandt sind. Um im Bilde zu bleiben, können wir sagen: die Mystiker bauen Wege in das dunkle, urwäldliche Gebiet der tiefinnerlichsten Erfahrungen und Erlebnisse und nehmen oft die Pflastersteine dazu aus den alten ausgefahrenen Straßen der herrschenden Systeme ihrer Zeit.

Man kann in der Mystik einige eigenartige Züge aufweisen, die nicht nur ihre Beurteiler dazu verführt haben, sie als pantheistisch zu bezeichnen, sondern die auch für die Mystiker selbst große Versuchungen waren sich in das Meer des Pantheismus zu stürzen. Diese Züge werden uns deutlich, erstens in der Art wie sich die Mystiker das Verhältnis von Gott und Ding, vom Allgemeinen zum Besonderen vorstellten; zweitens in der Art, wie sie sich das Verhältnis von Gott und der Menschenseele dachten.

1. Was das Verhältnis vom Allgemeinen zum Besonderen betrifft, ziehen sich zwei Tendenzen durch das Mittelalter, manchmal im harten Gegensatz auseinanderklaffend, manchmal von sorgfältigen Händen mühsam irgendwie ineinander verwoben. Die eine Tendenz — der Nominalismus gründet sich auf der Behauptung, die Begriffe seien bloß allgemeine Namen für die Einzeldinge, die das eigentlich Seiende sind und deren Zahl zu groß ist, als daß der Mensch für jedes Einzelne eine Bezeichnung haben könnte. Die andere Tendenz, der Realismus, beruht letzten Endes auf Platos Ideenlehre und sieht in den Allgemeinbegriffen das Seiende. Das Sein nimmt proportional der abnehmenden Zahl der Eigenschaften zu. An der Spitze dieser Seinspyramide steht bei Plato die Idee des Guten, die höher als Sein und Erkenntnis, und zugleich wirkende Ursache aller Dinge ist.

Daß vom Realismus zum Pantheismus der Abstand nicht groß ist, liegt auf der Hand. Zeugnis dafür ist die Leichtig-

keit, mit der auch so große Geister wie Meister Eckhardt vom Realismus zum Pantheismus hinüberspringen. Und was wiederum den Realismus dem mystischen Gemüt so anziehend macht, ist vor allem sein Streben und Betonen der Einheit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit des wahren Seins.

Dem wahren Mystiker ist aber dieser Realismus mit seiner Verärmlichung: „zweifellos antagonistisch dem geheimen Bestreben der Mystik, die in ihrem Wesen Apprehension, Bewunderung und Liebe für die unendliche Liebe und den Reichtum der Wirklichkeit ist.“ Wie lose die Verbindung zwischen Mystik und Realismus ist, wird noch illustriert durch die Leichtigkeit, mit der sich die Mystiker von Zeit zu Zeit auch nominalistischer Ausdrucksweise bedienen, obgleich dieser ihnen weniger entspricht als ein gemäßigter Realismus.

2. Wenn wir nun untersuchen, was für Gedanken die Mystiker über das Verhältnis Gottes zur Einzelseele hatten, so wird sich hier wiederum eine Anschauung zeigen, die vom Altertum übernommen ist, und die zweifelsohne dem Pantheismus, aber merkwürdigerweise auch dem Theismus nahegebracht werden kann. Es ist die Anschauung, daß ein Teil der Seele, der höchste, in unmittelbarer Verbindung mit Gott oder gar ihm wesensverwandt ist. So ist bei Plato nur der vornehmste Teil der Seele, der *νοῦς* imstande Gott zu erkennen, er ist einfach und unsterblich. Paulus, dem wir eine sehr eingehende Untersuchung des Verhältnisses von Gott und Mensch verdanken, übernimmt von Plato die Anschauung von der Göttlichkeit des höchsten Teiles der Seele und unterscheidet scharf zwischen den „natürlichen“ und „geistlichen“ Menschen, und nur der Geist „erforscht alles, auch die Tiefen Gottes“ [1]). Bei Plotin findet sich ein seltsames Hin- und Herschwanken: einerseits ist das Eine, über allem Sein und Denken stehende, vollkommen transzendent, andererseits besitzt die vom *νοῦς* erzeugte Seele einen göttlichen Teil, der dem *νοῦς* am nächsten

---

1) 1. Kor. II, 10.

ist, und der sich in der Ekstase bis zum Schauen des Einen erheben kann. Meister Eckhardt wiederum folgt Plotin in seiner Lehre vom göttlichen „Fünkelein“ in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist.

Wir sehen ein, diese Lehre von der Immanenz Gottes birgt wohl Gefahren in sich, indem sie auch zum Pantheismus führen kann. Doch wozu führt die Lehre vom absoluten Wesensunterschied Gottes und der Seele? Zur Unmöglichkeit jeder Spekulation, jeder Mystik, jeder Religion. Das ganze Sehnen der heißen mystischen Seele geht nur nach Vernichtung der transzendenten Kluft, nach Ergreifen und Erfassen Gottes. Eine Rettung aus der Gefahr bietet nicht die Verwerfung der ganzen Immanenzlehre, sondern das kluge Maßhalten des echten und wahrhaften Mystikers in diesem Zug von außen nach innen und in dessen Betonung der Wichtigkeit des entgegengesetzten Zuges von innen nach außen.

Nach diesen vorbereitenden Untersuchungen geht von Hügel an das Problem selbst heran und stellt die prinzipielle Frage nach den Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten von Pantheismus und Mystik. Zu diesem prinzipiellen Vergleich zieht er einerseits den Mystiker par excellence Plotin, andererseits den Pantheisten par excellence Spinoza heran. Für Spinoza ist die Welt nichts außer Gott, und Gott nichts außer seiner Verwirklichung in der Welt, — „das ist wahrer Pantheismus“[1]). Bei Plotin findet sich nur die Bewegung von unten nach oben steigend: wohl bedarf das Niedere des Höheren, das Höchste aber bedarf nichts außer sich selbst. Es ergibt sich eine seltsame gegenseitige Stellung: unser Leben, das nichts von Gott gesondertes ist und doch mit ihm nur vereint werden kann, wenn es sich selbst aufgibt, — und das Absolute, das Eine, das alles Leben hervorbringt und doch transzendent bleibt. Und gerade diese widerspruchsvolle Stellung macht Plotin zum Mystiker.

---

1) Bd. II, S. 326.

Die große Macht der spinozistischen Form des Pantheismus beruht einerseits auf der Erkenntnis der strengen Determiniertheit des Naturgeschehens, andrerseits auf der Zurückweisung des Materialismus. Aber für Religion bleibt hier kein Raum. Die tiefe Religiosität Spinozas lag in ihm selbst nicht in seinem System, das an und für sich nur Weltanschauung ist. Daß trotzdem mystisch veranlagte Seelen von diesem spinozistischem Pantheismus angezogen werden, erklärt sich aus drei eigenartigen Zügen der Mystik. Erstlich aus ihrer schon betonten Sehnsucht nach immer größerer Einheit; je mehr dieser Sehnsucht freier Lauf gelassen wird, desto leerer und ärmer wird ihr letzter Begriff der Einheit, und gleichzeitig wird der Übergang von absoluter Transzendenz zu vollkommener Immanenz immer leichter. Dann führen beide, Mystik und Pantheismus, zum Verlassen und Verachten des kleinen Ich zugunsten des Einströmens in das All, in die Gottheit. Endlich besitzt die mystische Seele, bei all ihrem Abwenden vom Zeitlichen und Hinwenden zur Ewigkeit Gottes, eine Vorliebe für räumliche Bilder, in denen eben dieses Durchdringen des Ewigen im Zeitlichen ausgedrückt und verständlich gemacht werden soll. Diese Bilder tragen natürlich einen stark pantheistischen Anstrich.

Trotzdem wird sich der tiefe Inhalt des Christentums nie in pantheistischen Formeln erschöpfen lassen. Schon seine Auffassung der Einheit deckt sich nicht mit der pantheistischen, die darunter eine einfache stets identische Substanz versteht. Hier wird die Einheit als eine von verschiedenen Elementen, Verhältnissen, Wechselwirkungen erfüllte lebendige Organisation aufgefaßt. Die Hingabe an diese Einheit ist nicht ein unumgängliches und darum geistig wertloses sich Einordnen in in das Weltganze, sondern ein freiwilliges, freudevolles Dienen und Eintreten in das Reich der Seelen, „als bleibender lebendiger Ausdruck des bleibend lebendigen Gottes[2].“ Und endlich

---

1) Bd. II, S. 334.

ist das Walten Gottes in der Welt nicht ein strenges mechanisch-physisches Gesetz, sondern wiederum eine freiwillige Tat, eine Selbstmitteilung des Unendlichen, eine stets sich erneuernde Manifestation Seiner „ekstatischen Liebe zu uns, deren stärksten Beweis wir erhielten, als Er uns seinen eingeborenen Sohn hingab". —

Immanenz und Transzendenz, Pantheismus und Theismus haben sich uns als Pole gezeigt, die bei all ihrer Polarität doch nicht für den Mystiker gar weit auseinanderliegen. Den versöhnenden Mittelweg gibt uns der Panentheismus: es ist nicht einfach ein Teil der Seele göttlich, noch ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch unüberwindlich, denn in der Seele liegt die Möglichkeit, Gott zu erfassen; diese Möglichkeit wird verbürgt durch die tiefe unausrottbare Sehnsucht des Menschen nach Vollkommenheit. Die Verwechselung der Sehnsucht mit dem Ersehnten gab dieser Anschauung ihre Ähnlichkeit mit dem Pantheismus. „Diese Sehnsucht macht die Annahme einer absolut heterogenen göttlichen Kraft unmöglich, denn wie könnten wir sonst überhaupt diese Verschiedenheit konstatieren, wenn wir nicht eine natürliche, wahre Verwandtschaft mit Ihm hätten?"[1]) Und es ist das große Verdienst der Mystiker, daß sie uns durch ihre ekstatischen Erlebnisse Gottes fortwährend die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen vor Augen halten.

Mystik und Askese.

Auch die Askese gehört zu den Erscheinungen, deren Zusammenhang mit der Mystik oft viel zu eng gedacht wird. Wohl haben die meisten Mystiker vergangener Zeiten — man denke nur an Suso — die Askese als Übung der Selbstbeherrschung getrieben, doch gewöhnlich nur in dem ersten Stadium ihres „Aufwärtsgehens." Dennoch macht sich bei auf-

---

1) Bd. II, S. 337.

merksamer Betrachtung ein tiefgehender Unterschied zwischen dem eigentlichen Typus des Asketen und jenem des Mystikers geltend, der sich schon aus ihrer verschiedenen Slellung zum Bösen ergibt. Der Asket bekämpft in der Welt und in sich das positiv Böse und findet in diesem Kampf, in ständiger Kasteiung und Ertötung des Fleisches seinen Lebenzweck; der Grundton seines Wesens ist pessimistisch. Dem Mystiker mit seinem tiefen, erhabenen Optimismus bedeutet die Kasteiung, der Kampf mit dem Fleisch, nur Mittel und Übergangsstufe zu einem höheren Zweck, zur Kontemplation. Er bekämpft die Welt nicht, insofern er sie als schlechthin übel ansieht, sondern nur, um sich von ihr frei zu machen, sich über sie erheben zu können. Diese Auffassung der Askese entspricht dem tiefen Sinne des Christentums an einer Religion der Wiedergeburt. Der Asket verwandelt sein ganzes Leben in Qual und Spannung, er bleibt bei der Analyse stehen, der Mystiker schreitet durch Qual und Spannung hindurch zur Synthese und findet in der höchsten Erhebung, in der Kontemplation die freudige Versöhnung und die Verinnerlichung seines Lebens.

So gestaltet sich das Verhältnis der Mystik zu dem, was man gewöhnlich unter asketischer Lebensweise und -anschauung zu verstehen pflegt. Doch man könnte mit Fug und Recht den Begriff der Askese weiter fassen und auch all das Leiden darunter ordnen, was dem Mystiker aus seinem Verhältnis zum Unendlichen fließt, und dessen Überwindung gleichzeitig Mittel zur inneren Reinigung und Erhöhung ist. Wir werden uns überzeugen, daß die Askese — in dieser Weise verstanden —, wohl zum innersten Kern und Wesen der Mystik gehört.

Im letzten Kapitel über Mystik und Pantheismus deuteten wir schon hin auf das seltsame Hin- und Herschwanken zwischen der Immanenz und Transzendenz Gottes, das den Mystikern eigen ist. Indem sie durch ihre Einheits- und Abstraktionstendenz dazu getrieben werden, Gott immer höher über die Vielheit und Zeitlichkeit der Welt zu erheben, muß ihnen im Gegensatz zum Gott ihr eigenes Selbst gar übel und verächtlich

erscheinen, und sie können nicht anders als die absolute Unähnlichkeit Gottes und der Kreatur postulieren. Und hier wiederum tritt der Unterschied zwischen dem Mystiker und dem Asketen im engeren Sinne klar zu Tage. Dieser bleibt bei der Behauptung der absoluten Unähnlichkeit, somit der absoluten Unmöglichkeit sich Gott zu nähern, ihn zu erfassen, mit ihm eins zu werden, stehen. So bedeutet für Kierkegaard die Religion die Hingabe an Schmerz und Selbstvernichtung; er bedenkt dabei nicht, daß Religion, d. h. ein Verhältnis vom Menschen zu Gott zur vollkommenen Unmöglichkeit wird, wenn man im voraus jeden Berührungspunkt zwischen ihnen leugnet. Dem Mystiker ist die Transzendenz wieder ein Schmerz, der mit Anspannung aller Kräfte überwunden werden muß. Wohl ist das Böse im Menschen Gott vollkommen unähnlich, es kann auch in kein Verhältnis zu Ihm gebracht werden. Doch jedem Menschen ist die Möglichkeit gegeben, Gott ähnlich zu werden, wenn auch der Abstand zwischen dem Besten im Menschen und ihm noch groß ist, so ist der Unterschied nicht so sehr qualitativ, wie quantitativ. Gott ist der höchst denkbarste Superlativ dessen was das Beste im Menschen ist. Im Bewußtsein dieses großen Abstandes erklärt sich die heil. Katharina von Genua bereit, freiwillig ins Fegefeuer zu gehen, damit alles Böse, alles sie von Gott absolut Trennende vernichtet werde, und die potentielle Verwandschaft mit Gott eine aktuelle werde.

Nun liegt in der Mystik noch eine Eigenheit, auf Grund deren sie in eine enge Verbindung mit der gewöhnlichen Askese gebracht wird. Diese Eigenheit zeigt sich in ihrem Verhältnis zur Außenwelt. Beide, Askese und Mystik, betrachten die Außenwelt und all ihre zerstreuenden Einflüsse als etwas feindliches, beide wenden sich vom Mannigfaltigen, Zufälligen, Sichtbaren, Zeitlichen ab. Und doch kann der Attitüde des Mystikers die Bezeichnung „Askese“ kaum beigelegt werden. Denn während der Asket — wie wir schon sahen — die Welt und das kleine Ich bekämpft, soweit und

weil sie ihm schlecht und böse vorkommen, und ihm dieser Kampf Lebensinhalt und Lebenszweck wird, — steht der Mystiker schon diesem Bösen in der Welt ganz anders gegenüber. Ihn führt seine tiefe Sehnsucht nach Innerlichkeit und vollkommener Einheit fort von der Mannigfaltigkeit der Welt, die ihn in seiner Sammlung stört, seine innere Ruhe verletzt. Der Kampf mit der Welt findet hier auf ganz anderem Niveau, von anderer Position aus statt. Der Asket bekämpft die Welt und seine eigene Neigung zur Welt, und diese ist es, die ihm Qual verursacht. Dem Mystiker zieht die ganze heiße Liebe seiner inbrünstigen Seele fort von der Welt, die für ihn überhaupt fast nicht vorhanden ist. Und seine Qual und sein ganzes tiefes Leid fließt nicht aus diesem sich Abwenden, das nur seiner eigenen Sehnsucht entspricht, sondern aus dem Zurückkehren in die Welt, aus der der Bewegung von außen nach innen korrespondierenden Bewegung von innen wieder nach außen. Denn — wie wir es später noch deutlicher sehen werden — allein dieses sich immer wiederholende Hin und Her, von der Welt zu Gott und von Gott zur Welt bewahrt den Mystiker vor den Ausartungen, denen die exklusive, falsche Mystik anheim fällt, bewahrt seine Sehnsucht nach Einheit und Innerlichkeit vor Verarmung und Leerheit. Im weiteren Sinne kann man diese Eigentümlichkeit der Mystik wohl asketisch nennen, denn es ist wiederum ein Leiden, das ihm aus seinem Verhältnis zu Gott fließt und das — überwunden — zu seiner Reinigung und inneren Bereicherung beiträgt. Wir können die Einflüsse und Zerstreuungen, die der Mystiker von der Außenwelt erfährt, unter zwei Gruppen ordnen. Einerseits dringen die Forderungen und Ansprüche auf ihn ein, die von seinen Mitmenschen und seiner Stellung in der menschlichen Gemeinschaft auf ihn kommen; andererseits können die Dinge, die Gesetze, die Wissenschaften, denen er seinem Wesen nach gleichgültig gegenübersteht, gewisse Einflüsse auf ihn ausüben, deren erziehliche Wirkung nicht unterschätzt

werden darf. So ergeben sich nun folglich zwei notwendige Untersuchungen: Mystik und soziale Religion, und Mystik und Wissenschaft.

Mystik und soziale Religion.

Wir sahen bereits, daß die Mystik mit ihrer strengen Absonderung von allem Endlichen, mit ihrer ausschließlich aufsteigenden Bewegung der Seele zu Gott, viele Gefahren in sich birgt. Es fragt sich nun, ist nicht gerade dieser „neuplatonische“ Mangel der niedersteigenden Bewegung vom göttlichen zum menschlichen Leben schuld an den mannigfachen Ausartungen der Mystik? Gleicht nicht der Mystiker jenem Manne in der Fabel, dem es freigestellt war, zu wünschen, was er wollte, und der sich immer mehr Dinge herbeiwünschte, bis er schließlich in seiner Unersättlichkeit begehrte, Gott selbst zu werden, und der als Strafe dafür zurück in sein ehemaliges Elend versetzt wurde. — Doch liegt andererseits gerade in dem lebendigen Sinn des Mystikers für das Unbefriedigende aller endlichen Dinge seine Hauptstärke. Wenn aber zugleich hierin die Schuld liegt, daß so manches in der Mystik enthaltene Gute ins Böse ausarten kann, gibt es nicht dann doch ein Mittel, dieses zu vermeiden?

Nun gibt es nach George Tyrrell zwei Arten von Gottesauffassungen. Die eine stellt Gott als erstes Wesen neben anderen Wesen hin und läßt ihn in der Liebe, die wir zu ihm haben, mit diesen anderen Wesen konkurrieren. Indem wir die anderen Wesen lieben, vermindern wir die Liebe zu ihm, es ist die Auffassung eines eifersüchtigen Gottes. Die andere stellt Gott nicht neben die Kreaturen, sondern hinter dieselben, wir lieben ihn durch die Kreaturen, in ihnen. Die Liebe zu Gott ist auf diese Weise das ordnende, harmonisierende Prinzip in der Welt. Die Liebe zu Gott ist die „Form“, die „Materie“, durch die unsere Liebe zu den Kreaturen durchdringt.

Nun gilt es von Hügel hier eine Versöhnung dieser zwei Gegensätze zu stande zu bringen. Wiederum liegt uns hier eine „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ vor, ein Gesetz, das aus zwei Elementen besteht und unser ganzes Leben durchdringt, dessen volle, gleichmäßige Erfüllung ein nie erreichtes Ideal bleibt. Weder das eine, noch das andere Extrem darf die volle Herrschaft über uns gewinnen. Wohl können und müssen wir die Dinge in Gott lieben, was aber nicht verhindert, daß unsere Liebe zu einem Ding schlechthin übel, zu einem anderen schlechthin gut ist. Aber „es gibt überhaupt keine Handlung und Affektion, wie richtig, notwendig und zur Vervollkommung von uns allen oder von einigen von uns wesentlich sie auch sein mag, die nicht gleichzeitig von uns ein gewisses Gegengewicht der inneren Zurückhaltung, der Zurückziehung verlangte“[1].

Diese Zurückziehung („Detachment“), die Bewegung zurück ist schwerer und tiefer, geistiger, sie soll all unsere „attachments“ durchdringen und reinigen; eben damit ist aber auch gesagt, daß sie nie den endgültigen Sieg davontragen darf, stets muß etwas da sein, was zu durchdringen und zu reinigen ist.

Indem wir bei dem Bild von Form und Stoff bleiben, können wir sagen, daß das Ideal stets ein Maximum von Form bei einem Maximum von Stoff bleiben wird. Das ist das Ideal für die Menschheit. Ihre einzelnen Glieder aber werden bald mehr das eine und bald mehr das andere repräsentieren. Weil aber die Bewegung zurück, das „Detachment“, das Entsagen schwerer ist, so liegt die Bedeutung und das Verdienst der Kontemplativen, der Mystiker, eben in der Verkörperung dieser „schweren, notwendigen, vornehmen Entsagung“[2].

Dies „Detachment“ muß als eine Kraft gedacht werden, die ihre Gesundheit nur im Kampf wahren kann; wo es nichts mehr zu überwinden, zu durchdringen gibt, da sinkt der Aufschwung in inhaltslose, traurige Leere. Vor dieser Gefahr

1) Bd. II, S. 354.
2) Bd. II, S. 354.

bewahrt den Mystiker die Idee der religiösen Gesellschaft, der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Die Gemeinschaft, das Bewußtsein, Glied der Gemeinschaft zu sein, und als solches eine Strömung zu verkörpern, ohne doch die Fühlung mit anderen, durch andere Glieder repräsentierten Strömungen zu verlieren, bewahrt den Mystiker vor der Verarmung und Leere seiner Tendenz zum äußersten, den im tätigen, weltlichen Leben stehenden vor dem Versinken im Getriebe des alltäglichen Daseins.

So ergibt sich für die christliche Ethik das schwierige Problem, das gerade heute mehr als je die Gemüter quält und beunruhigt, das Problem, die verschiedenen Ziele und Bestrebungen, die in der Welt, im menschlichen Leben gegeben sind, mit denjenigen Forderungen zu vereinen, welche die Religion, unser Verhältnis zum Übersinnlichen, an uns stellt. Nun ist das Christentum nicht Versöhnungs-, sondern Erlösungsreligion; daher ist es pessimistisch, indem es die Welt als etwas zu Überwindendes, und zugleich optimistisch, indem es sie als etwas Überwindbares vorstellt; es ist transzendent, indem der Mensch in seiner Gegebenheit etwas grundverschiedenes von Gott ist, und zugleich immanent, indem im Menschen die Möglichkeit liegt, zu Gott vorzudringen, ihn in sich aufzunehmen. Abwechselnd macht sich bald der eine, bald der andere Pol geltend. Wohl liegt in der Beziehung zum Übersinnlichen, in der transzendenten Ethik, der wahre Keim der Religion, doch kann diese nicht ohne die andere sein. Diese Ausführungen, in denen sich von Hügel Troeltsch anschließt, zeigen eine Auffassung des Problems, nicht als etwas Intellektuell-Statischen, sondern als etwas Spirituell-Dynamischen. Und zwar erweisen sich uns vier notwendige Arbeiten, die zu leisten sind. Erstens sind da die verschiedenen Arbeitsgebiete und -aufgaben des Menschen in der Welt, die ihre Spezialisten haben. Für den vielseitiger Veranlagten ergibt sich die Aufgabe, die Resultate der einzelnen Arbeitsgebiete untereinander zu vergleichen und zu vereinen. Die Asketen, Kontemplativen und Mystiker er-

füllen ihre Pflicht, indem sie uns, durch ihre Verneinung alles Endlichen und ihre ausschließliche Hinwendung zum Unendlichen, ständig daran erinnern, daß unser menschliches Leben mit all seinen Freuden und Sorgen nicht das Letzte ist. Und schließlich — die Vereinigung und Entwicklung beider Tendenzen durch reiche Geister, die sich dazu berufen fühlen.

So ergibt sich eine Arbeitsteilung, die nur fruchtbar und zweckmäßig ist, wenn sich die einzelnen Arbeiter ihres Zusammenhanges mit dem Ganzen bewußt bleiben und nicht in ihrer eignen Arbeit den einzigen Zweck und das Ziel des Ganzen sehen. Dies letztere ist stets der Grund der Entartung von Mystik und Askese, nämlich: der sehr plausible Irrtum, daß, weil diese Betätigungen in einem Sinne die höchsten in und für den Menschen sind, sie von den anderen, niederen Betätigungen dispensieren können[1]). Wohl liegt in der Absonderung des Mystikers von Menschen und Dingen, in seinem Individualismus, zugleich seine größte Kraft, aber dies beweist nur, daß die Mystik nur ein Element in der Religion ist, denn „diese verlangt beide Arten Leben, das Soziale und das Individuelle, das Korporative und das Einsame“[2]).

Mystik und Wissenschaft.

Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, das wir eben untersucht haben, gestaltet sich verhältnismäßig einfach. Schwieriger wird die Lage, wenn nun das dritte Element, die Dingwelt, das Gebiet der exakten Wissenschaft hinzutritt. Besonders in Zeiten großer Fortschritte der letzteren hat sich stets ein Kampf zwischen ihr und den beiden anderen Elementen, dem Institutionalen und dem Mystischen erhoben. Denn es schien, daß das Emporkommen der Wissenschaft für die Religion verderblich werden könnte, andererseits aber bedeutete der vollständige Ausschluß der Wissenschaft

1) Bd. II, S. 361.
2) Bd. II, S. 366.

eine Einbuße an überzeugender Kraft für die Religion. Es gilt also nun für die Wissenschaft einen unbestreitbaren Platz im Geistesleben zu finden. Und dies ist der Punkt, wo die Auffassung des Geistes als eines lebendigen, dynamischen Prozesses einzusetzen hat. Alle geistigen Kräfte haben das Recht und die Pflicht sich frei zu entfalten, ohne doch den Zusammenhang untereinander zu verlieren. Die Blüte des Prozesses hängt wiederum von der gleichmäßigen Entwicklung und Wechselwirkung aller Kräfte der Seele ab.

Wenn Platon die einzige Bedeutung der Dingwelt darin sieht, daß sie die Seele zur Flucht, zur Wendung vom Endlichen zum Unendlichen anspornt, so hat er so weit recht, als darin der eigentliche Ursprung und Kern der Religion enthalten ist. Doch hindert diese einmalige Abkehr sowohl die exakte Wissenschaft an ihrer Entfaltung, als auch die Religion, indem sie ihr deren eigentlichen Kampfplatz, ihr Material, das sie durchdringen und durchgeistigen soll, nimmt. Immer wieder muß die aufwärtsstrebende Seele in die Dingwelt eintauchen, um durch ihre strenge Gesetzmäßigkeit diszipliniert und geläutert in ihre Innerlichkeit zurückzukehren.

Die Notwendigkeit und die berechtigte Freiheit und Selbständigkeit sowohl der ersten Stufe, der kausalen Erklärung der Dingwelt, als auch der zweiten Stufe, der interpretierenden, religiös-philosophischen, ist heute bereits von allen leitenden Persönlichkeiten der Religion und der Wissenschaft anerkannt. Die exakt-wissenschaftliche Erklärung läßt eine Reihe Fragen unbehandelt und unbeantwortet, die nur die Philosophie und die Religion befriedigen können. Wir können auch noch weiter gehen und auf Grund der Erfahrungen der letzten 50 Jahre behaupten: das exakt-wissenschaftliche Weltbild bedarf nicht nur einer Ergänzung, sondern auch einer Verbesserung von seiten der Religion und Philosophie. Denn dieses Bild ist ein künstliches, abgeleitetes, entspricht nicht der lebendigen Wirklichkeit mit ihren mannigfaltigen, zusammenwirkenden Kräften. Daß die Wirklichkeit viel komplizierter und reicher

ist, als uns das wissenschaftliche Bild allein es darlegen kann, zeigt sich auch in der modernen Philosophie, die in der Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik Gewißheits- und Seinsarten entdeckt, die in Logik und Vernunftgedanken nicht erschöpft werden können.

Die Position, daß Wissenschaft und Religion einander nur hilfreich und fördernd sein können, wenn jeder auf ihrem Gebiet, in ihrem Betätigungsfeld, Freiheit und Selbständigkeit gelassen werden, setzt einen anderen Gedanken voraus, der sich in der menschlichen Erfahrung immer bestätigt, daß alle Kräfte und Niveaus der Seele für eine große, alle Mannigfaltigkeit umfassende, reichhaltige Freiheit geschaffen und angelegt sind. —

In der Gedankengeschichte der Menschheit lassen sich drei Arten von Verhältnissen zwischen Ding und Gedanken, Stoff und Geist aufweisen. Die materialistische Auffassung, die im Stoff das Primäre und im Gedanken nur ein Produkt der blinden Kraft sieht. Die idealistisch-theistische Auffassung, die den Gedanken vor das Ding setzt. Und endlich die pantheistische Auffassung, die Ding und Gedanke als eins versteht, deren Unterschied nur in unserem Geist besteht. Die spezifisch religiöse Auffassung ist sicher die zweite, doch dürfen wir die große Bedeutung der dritten Auffassung gerade für die Religion nicht verkennen. Denn die theistische Auffassung ist nur zu geneigt, die Wichtigkeit des Dingelements, des Determinismus der Naturgesetze und des Naturgeschehens zu übersehen. In dieser Hinsicht können wir bei der pantheistischen Auffassung, trotz ihrer vielen Irrtümer, zweierlei lernen: erstens, daß die streng deterministische mathematisch-physikalische Wissenschaft zu einer gewissen Tiefe der Wirklichkeit und zu einer gewissen Wahrheit vordringt; zweitens, daß die Versenkung in den Menschen als ein winziges Glied einer ungeheuren Maschine beiträgt zu seiner Reinigung und Abkläruug. Indem der Mensch sich bewußt bleibt, daß sein tierischer Organismus teil hat an der Dingwelt, und indem er Dank der exakten Wissenschaft

dieses Teihaben in allen seinen Verzweigungen übersieht, erhebt er sich zugleich über das Tierische, Mechanische und erlangt den Adel einer geläuterten tiefen Persönlichkeit.

Diese Auffassung des Dingelementes ist neu nur für die Wissenschaft, nicht für die Religion. Sie liegt bereits in der mystischen Lehre von der reinen Liebe, die den Mystiker immer wieder zur Arbeit und Betätigung in der Dingwelt treibt, verborgen. In den ersten Jahrhunderten nach Christus war es der Gedanke der zweiten Wiederkunft, der die Menschen zur Reinigung trieb. Später, besonders unter Augustins Einfluß, wurde der Gedanke der Erbsünde, die es zu bekämpfen galt, immer mächtiger. Beide Gedanken haben heute ihre Macht und auch ihre reinigende Wirkung verloren, an deren Stelle ist die exakte Wissenschaft getreten, die den Menschen hineinzwingt in die Dingwelt, ihm seine Zugehörigkeit vor Augen führt und ihn damit zugleich abgeklärt und vergeistigt darüber hinaushebt.

Zusammenfassung und Würdigung.

Wir sind am Ende des von Hügelschen Werkes angelangt. Nachdem wir erst die zwei Begriffe, um die es sich hier handelt, in bestimmten — soweit dies möglich war — festen Umrissen gezeichnet haben, sind wir seinen Untersuchungen gefolgt, die er über das Verhältnis von Mystik und Religion zu anderen Gebieten und Problemen anstellt.

Versuchen wir von der eben erreichten Höhe aus einen Blick über den ganzen zurückgelegten Weg zu werfen und das sich uns darbietende Bild mit ein paar Worten zu charakterisieren, so würde das Ergebnis folgendermaßen lauten: Das Wesen der idealen Religion besteht in gleichmäßiger Entwicklung und gegenseitiger Wechselwirkung dreier Elemente, des historisch-traditionalen, des rational-kritischen und des ethisch-mystischen. Jedem dieser Elemente wohnt die Tendenz zur Unterdrückung und Verdrängung der beiden anderen inne,

und doch ist die höchste Entfaltung des Ganzen der Religion und auch der Vollkommenheit der Einzelelemente abhängig von ihrer gegenseitigen Hilfe und Förderung. Und so wie diese ideale Religion nur möglich ist, wenn ihre Bestandteile sich ihres Wesens als Teile bewußt bleiben und nicht selbst mit dem Anspruch auftreten, schon das Ganze und Einzige zu sein, so ist auch die gesamte geistige Entfaltung der Menschheit davon abhängig, daß sich die Religion ihrer Stellung als einer — wohl der tiefsten — Lebensart neben anderen bewußt bleibt.

Wir können nun fragen, was ist der Zweck dieses Werkes? Was wollte von Hügel mit seinem „Versuch einer Philosophie der Mystik", wie er selbst sein Buch nennt, dartun, beweisen, begründen? Sollen wir es als eine Begründung, einen Beweis des Wahrheitsgehaltes der Religion auffassen? Oder will er uns mit seiner ausführlichen Untersuchung der Mystik in ihr das Wesen der Religion aufzeigen? Nein, diese beiden Absichten liegen dem Buche fern und sind der Geistesart von Hügels gleich fremd. Wir sahen bereits im Kapitel über den Begriff der Religion, daß von Hügel die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt und nach ihrer Daseinsberechtigung garnicht aufwerfen kann, weil sie ihm ein Gegebenes ist, das seinen Beweis im Vorhandensein der Kirche hat. Von der Gegebenheit der Religion geht er aus und endigt bei der höchsten potentiellen Form derselben Religion — des Katholizismus. Was die andere Frage, die nach der Mystik, als dem Wesen der Religion, anbelangt, so ist diese Postulierung auch durchaus nicht Zweck des Buches. Und wiederum genügt es, nur an die streng katholische Geistesart von Hügels zu erinnern. Wenn Mystik das Wesen der Religion wäre, würden Tradition und Spekulation zu schattenhaften Nebendingen dahinschmelzen, — eine Behauptung, die mit dem katholischen Standpunkt unvereinbar ist. Was von Hügel postuliert, ist, daß Mystik zum Wesen der Religion gehört, genau so, wie Institution und Spekulation zu ihrem Wesen gehören. Ich könnte

unzählige Stellen anführen, wo immer wieder auf die Unmöglichkeit und Verderblichkeit einer nur mystischen Religion hingewiesen wird. Daß auf das mystische Element besondere Betonung gelegt wird, erklärt sich daraus, daß sein Daseinsrecht oft bestritten wird, und dies eben eine Verteidigung seiner Anwesenheit in der Religion sein soll. Und hiermit kommen wir zum eigentlichen Endziel und Zweck des von Hügelschen Werkes: es räumt der Mystik einen unbestreitbaren Platz in der Religion und somit im Geistesleben ein und beweist ihren Anspruch auf diesen Raum als berechtigt. Der Beweis wird einmal direkt geführt — durch Nachweisung des Vorhandenseins des mystischen Elementes, ein anderes Mal indirekt — durch Hinweis auf die Gefahren der Verarmung und Verflachung, der eine rein mystische Religion zum Opfer fällt.

Eine eingehende Kritik dieses umfang- und inhaltreichen Werkes wäre ein dankenswertes uud lohnendes Unternehmen. Doch sind der behandelten Fragen und Probleme so, viele und es ist das Zentralproblem, das sie alle umfaßt, so kompliziert, daß ich es nicht wage, auch nur den Versuch einer allseitigen Kritik zu machen. Was sich mir an Erwägungen aufdrängt, das möchte ich an die Betrachtung eines Büchleins anknüpfen.

Ich möchte nämlich hier zum Schluß eines Büchleins von Lic. theol. Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion (Göttingen 1912) Erwähnung tun, das eine ziemlich genaue Besprechung des von Hügelschen Werkes enthält. Eine Gegenüberstellung der beiden Autoren wird uns die weite, umfassende, allem gerecht zu werden bestrebte Art von Hügels in helleres Licht setzen. Diese Gegenüberstellung könnte auch schon deswegen sehr interessant und verlockend sein, weil die beiden Autoren in vollkommenem Gegensatz zueinander stehen. von Hügel — Katholik, Befolger der psychologischen Methode, Verteidiger der Mystik; Fresenius — Protestant, Befolger der geschichtlich-systematischen Methode, Gegner der Mystik. Nun ist aber leider die Kritik Fresenius' in ihrem

Hauptangriff verfehlt, da sie mit falschen Voraussetzungen an von Hügel herangeht. Denn das Ziel, das sich Fresenius vorgenommen hat, ist: „den Versuch einer mystischen Begründung der Religion darzustellen, ihn in seinen Anlässen klarzulegen und eine Beurteilung seines Rechtes oder Unrechtes zu geben"[1]). Zu diesem Zweck greift er aus der einschlägigen Literatur die Werke heraus: „Die mit dem Anspruch, das mystische Element in der Religion, und daran deren Wesen aufzuzeigen, den wissenschaftlichen Ernst und sachliche Forschung verbinden"[2]). Unter diesen Werken steht an erster Stelle Friedrich von Hügel. Indem wir uns an das oben Gesagte erinnern, müssen wir behaupten, daß eine solche Auffassung von Hügels ein großes Mißverständnis bedeutet. Denn dieser beansprucht mit seiner Untersuchung weder die Religion begründet zu haben, noch in der Mystik das Wesen der Religion zu erkennen. Eine Kritik, die untersucht, ob es von Hügel gelungen ist, eine Absicht auszuführen, die er gar nicht hatte, muß notwendig vorbeitreffen. Wohl bedeutet für Fresenius die Frage nach dem Wesensgehalt bereits die nach dem Wahrheitsgehalt der Religion, doch ist das eine willkürliche, unstichhaltige Behauptung, die mit seiner gesamten — sehr willkürlichen — Religionsauffassung zusammenhängt. von Hügel unterscheidet die beiden Fragen, indem er die eine behandelt, die andere, die, nach dem Wahrheitsgehalt, überhaupt nicht erhebt.

Interessanter und wichtiger ist für uns der Vergleich der Methoden, den Fresenius anstellt. von Hügel bedient sich, um zum Begriff der Religion zu gelangen, der psychologischen Methode, Fresenius der geschichtlich-systematischen Methode. Die psychologische Methode schafft den Begriff der Religion, indem sie alles, was in der Geschichte mit dem Anspruch auftritt, Religion zu sein, betrachtet, die individuellen Merkmale abstrahiert und im Resultat einen Allgemeinbegriff übrig behält, in dem sie das Wesen der Religion erblickt. Auf diesem

1) Fresenius, S. 2.

2) Ebenda, S. 3.

Wege ist von Hügel zu seinem Begriff der Religion gelangt; er sah in allen Religionsgebilden die drei besprochenen Elemente wiederkehren, das Zusammenwirken dieser drei Elemente mußte für ihn das Wesen der Religion repräsentieren. Was dies Zusammenwirken erst zur Religion, ja, was jeden einzelnen Bestandteil der Religion zu einem religiösen macht, diese Frage konnte ihm überhaupt nicht kommen und ist daher unbeantwortet geblieben, und doch enthält erst die Antwort auf diese Frage den Kern und das Wesen der Religion.

In diesem Punkte werden wir Fresenius recht geben, wenn er von Hügel den Mangel einer religiösen Begriffsbestimmung vorwirft. Wir wollen nun mit raschem Blick nachschauen, wie der Weg beschaffen ist, den Fresenius selbst vorschlägt und befolgt. Seine geschichtlich-systematische Methode besteht darin, daß er den psychologischen Allgemeinbegriff der Religion durch den systematischen Normbegriff ersetzt, und diesen der nach seiner Anschauung vollkommensten Religion, der christlichen, und zwar in ihrer protestantischen Form entnimmt. Daran wird alles, was den Anspruch erhebt, religiös zu sein, gemessen und gewertet. [Ich möchte mir gern die Frage erlauben, wozu dann dieser Überfluß an Worten nötig ist? Wenn nur das religiös ist, was dem, dem Protestantismus entnommenen Normbegriff entspricht, so werden, meiner Meinung nach, zwei von den drei Worten: Protestantismus, Christentum, Religion überflüssig.] Die Bedenken, die uns die geschichtlich systematische Methode einflößt, berühren das Ergebnis, den Begriff der Religion, den Fresenius findet, nicht so sehr. Doch ich lasse dies Problem unerörtert. Denn, den Inhalt des von Hügelschen Werkes im Auge behaltend, kommt es mir, wie letztlich auch ihm, nicht so sehr auf den Begriff der Religion, der ihm im Grunde nichts Problematisches ist, wie auf den Begriff der Mystik an.

Es scheint allerdings, als wenn sich gerade hier die von Hügel eingeschlagene Methode als nicht vollkommen ausreichend erwiese. Wiederum wird uns — als Frage —

4*

das mystische Element in der Seele des Menschen klargemacht, seine Eigentümlichkeiten, seine Tendenzen, seine Stärken und Schwächen werden aufgedeckt. Und weil das mystische Element das mystische Bedürfnis in uns ist, darum muß — als Antwort — auch die Religion, die alle unsere Bedürfnisse befriedigen soll, ein mystisches Element enthalten. Dieses wird nun seinerseits in allen seinen Ausdrucksformen und Tendenzen beleuchtet und erklärt. Doch ist das Wesen der Mystik damit getroffen, daß man es auf ein Bedürfnis der Seele und auf dessen Befriedigung in der Religion zurückführt?

So werden wir auch hier den Vorwurf Fresenius', der den Mangel einer mystischen Begriffsbestimmung anbetrifft, zu Recht bestehen lassen. Doch das Positive, das uns Fresenius selbst in dieser Hinsicht zu bieten hat, wird uns nicht genügen. Wenn er die bei der Begriffsbestimmung der Religion verworfene Methode nun selbst wieder zur Anwendung bringt und behauptet, man dürfe bei der Mystik nicht das außer Acht lassen, was uns unter diesem Namen in der Geschichte entgegentritt [man könnte mit demselben Recht behaupten, daß man bei der Begriffsbestimmung der Religion nicht das außer Acht lassen dürfe, was wir in der Geschichte gewohnt sind, mit Religion zu bezeichnen] und nun das Wesen der Mystik in ihrem Ursprung, der sich stets im Gegensatz zu der herrschenden statutarischen Religionsform befindet, sucht, und ihr aus der ihr eigentümlichen gleichgültigen Haltung allem Äußerlichen gegenüber den Vorwurf der Selbstsucht und einer ihr selbst unbewußten Unaufrichtigkeit (S. 81), der Willkür (d. h. Ungeschichtlichkeit) macht, und endlich zu folgender Definition gelangt: „die Mystik ist das Ideal der Frömmigkeit, das auf der Grundlage einer gesetzlichen, katholischen oder katholisierenden Auffassung der Religion mit Notwendigkeit von Menschen gebildet wird, die, der Last kirchlicher Tradition und erstarrter Form müde, nach eigener Erfahrung und Gewißheit des Glaubens streben und, die religiöse Überlieferung und Sitte als Mittel zum Zweck gebrauchend, in dem unbestimmten

und unbestimmbaren Gefühl des Ewigen, das willkürlich als Gott behauptet wird, das Ziel ihres Strebens findet“ [1]), so ist damit der Kern der Mystik noch weniger getroffen wie bei von Hügel. Hier ist Mystik nur wie etwas sich gegen Formen und Traditionen Auflehnendes dargestellt, obgleich es doch unbestreitbare Tatsache, daß die Geburtsstunde jeder Religion mystisch ist, es fragt sich, wogegen erhebt sich hier die Mystik, wo es noch gar keine Traditionen und Formen gibt? Der zweite Mangel, gegen den die gesamte Auffassung von Hügels aufs Vorteilhafteste absticht, ist das Zurückführen und Beschränken der Mystik auf das „unbestimmte und unbestimmbare Gefühl“. Denken wir — der Weisung Fresenius’ folgend — nur an eine in der Geschichte unter dem Namen Mystik auftretende Erscheinung — an Eckhardt. Ich glaube, es genügt ein Blick in eine seiner Predigten, um den Irrtum, daß seine Frömmigkeit, die doch zweifellos mystisch ist, auf unbestimmten Gefühlen beruht, gänzlich unmöglich zu machen.

Trotzdem wir einzelnen Punkten der Freseniusschen Kritik recht geben müssen, so kann uns das, was er Positives zu bieten hat, kein Entgelt sein für die Fülle von Anregungen und Untersuchungen, die wir im Buche von Hügels finden. Man braucht sich nicht unbedingt auf seinen Standpunkt zu stellen, um seinen weiten Blick, seine umfassende, alles würdigende Art anzuerkennen. Vor allem wird es die auch von Fresenius anerkannte tiefe, in sich geschlossene, ausgeglichene Religiosität von Hügels sein, die seinem Buch auch über seine Heimat hinaus dankbare Leser verschaffen wird.

Wir haben in der Einleitung auf die verwickelte und verwirrende Lage hingewiesen, in der sich heute das religiöse Problem — in des Wortes weitester Bedeutung — befindet. Das von Hügelsche Werk ist ein beachtenswerter Versuch, Klärung und Lichtung in die aufgeregt durcheinander schwankenden Gedanken und Gefühle der modernen Menschen zu bringen.

1) Fresenius, S. 73—84.

Lebenslauf.

Ich, Cornelia Zielinski, Tochter des Wirklichen Staatsrats Prof. Thaddäus Zielinski und seiner Gattin Louise, geb. Geibel, bin am 17. Mai 1889 in St. Petersburg geboren. Den ersten Unterricht erteilte mir meine Mutter. Vom elften Jahre an besuchte ich die St. Annen-Kirchenschule in St. Petersburg, die ich im Frühling 1906 absolvierte. Den Winter 1906 bis 1907 verbrachte ich an den höheren weiblichen Kursen Rajeff in Petersburg, gleichzeitig bestand ich das lateinische Abiturium. Darauf war ich zwei Semester lang in Jena, wo mein Interesse sich der Philosophie zuwandte. Dann war ich drei Jahre lang wiederum an höheren weiblichen Kursen Bestusheff in Petersburg. Seit dem Sommer 1911 habe ich in Jena Philosophie studiert, mit Ausnahme des Wintersemesters 1912 bis 1913, das ich an der Berliner Universität verbracht habe.

Zu tiefer Dankbarkeit bin ich den Herren Professoren und Dozenten: R. Eucken, B. Bauch, A. Cartellieri, B. Graef, M. Nohl, P. Linke, A. Riehl, B. Erdmann, G. Simmel verpflichtet.